

بمكتبة قبة العواصم

التَّشْرِيفُ
فَقِيهًا وَقَضَايَا

رسالة البكالوريوس لعام ١٩٦٩م - ١٩٧٠م

الربا
فقهياً واقتصادياً

جَسَنَ مُحَمَّدٌ تَقِي الْجَوَاهِرِي

التَّحْقِيقُ
فِيهِمَا وَقِصَّةُ بَابِ

شبكة كتب الشيعة

رسالة البكالوريوس
لعام ١٩٦٩م - ١٩٧٠م



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

كتاب : الربا فقهياً واقتصادياً
تأليف : حسن محمد تقي الجواهري
نشر : المؤلف
طبع : مطبعة الخيام - قم
التاريخ : ١٤٠٥ هـ
العدد : (٢٠٠٠) نسجة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ
وَالْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى وَعِزَّتِهِ
الطَّاهِرِينَ

هذا الكتاب

كان تقديمنا لهذا الكتاب « الربا فقهاً واقتصادياً » كأطروحة لشهادة البكالوريوس في أواخر سنة ١٩٧٠م - ١٣٩٠هـ^١ وهي السنة الدراسية المنتهية في كلية الفقه في النجف الاشرف، وقد حازت درجة جيد جداً من قبل الاستاذ المشرف عليها - ولكن بعد سنين وفي رمضانين أعدنا النظر في قسم منها وهو « البحث الفقهي » فقط، فكان البحث استدلالياً نتج من تعميق دراستنا لاصول الفقه وتطبيقها على المباحث الفقهية المدرجة في الرسالة سابقاً، واما : البحث الاقتصادي فقد بقي على حاله .

ومن مميزات بحثنا هذا « وبالاخصصوص الفقهي » انه لم يدرس عند احد من الاساتذة العظام، وانما اعتمد على البحث والجهد الشخصي لكليات أصولية

١) كان تقديم هذا الكتاب الى الاستاذ المشرف « الدكتور عبدالرزاق محيي الدين »

في ٢٨ / ١٠ / ١٩٧٠م المصادف ٢٦ / شعبان / ١٣٩٠ هـ .

وتطبيقها على مسائل بحيث يستنبط منها الحكم الشرعي. ومع هذا لم تغفل التنبيه الى آراء العلماء المشهورة في هذا المجال .

وكان الدافع لنا لطبع هذا الكتاب هو ما رأيناه من أن الطائفة الامامية الحققة تفتقر لهذا البحث المهم على مستوى طلاب الجامعات والمتقنين وطلاب الحوزات الدينية، اذ لم نجد كتاباً يوضح فيه بهذا المستوى هذه المباحث المهمة في هذا العصر الحديث وانما بحث علماؤنا الاعلام « رضوان الله عليهم » في موسوعاتهم الكبيرة هذه الابحاث بلغة الفقيه البارع، فكانت فائدتها خاصة بأهل الفن ، ونحن قد راعينا في هذه الدراسة التوضيح والتبسيط للعبارة ما أمكن . كما أن الدافع الثاني هو ما نراه من تصميم وعزم وعمل على تغيير وضع المصارف الربوية الى اسلامية في جمهوريتنا الاسلامية ، لذا قد يكون في هذا الكتاب ما فيه نفع للباحثين عن التغيير المسؤول ، او فيه ردع او هداية لمن يعاند ويراهن على صحة الوضع السابق المتردي للمصارف وللوضع الاقتصادي ككل .

نسأل الله سبحانه وتعالى الاخذ بيد المسؤولين في جمهوريتنا الاسلامية لما فيه النفع والصلاح في الدارين ، كما نسأله تعالى هدايتنا لتطبيق أحكامه في كل مجال . والله هو الموفق .

حسن محمد تقى الجواهرى

قم المشرقة : ٢٢ شوال ١٤٠٤ هـ

القسم الاول

« الربا فقهيًا »

وقد تعرضنا في هذا القسم الى بايين :

الباب الاول : الربا عند ابناء العامة ، وقد اشتمل على أربعة فصول هي:

الاول - الربا في القرآن .

الثاني - الربا في السنة .

الثالث - ربا البيع والقرض .

الرابع - الخروج الموضوعي والحكمي عن الربا .

الباب الثاني : الربا عند الامامية ، وقد اشتمل على مقدمة مع أربعة فصول أيضاً وهي :

الاول - ربا المعاوضة .

الثاني - ربا القرض .

الثالث - الخروج الموضوعي والحكمي عن الربا .

الرابع - بعض المسائل المتفرقة المرتبطة بالبحث .

البَابُ الأوَّل

الفَصْلُ الأوَّل

« الربا في القرآن »

وقد تعرضنا في هذا الفصل الى الربا الجاهلي الذي يدعى أنه هو المحرم تحريم المقاصد، ثم تعرضنا الى الربا الذي نهى عنه «بنو اسرائيل»، كما تطرقنا الى ربا العطية والاقوال فيه، كما أشبعنا البحث حول الفتاوى التي تفرق بين ربا القرآن والسنة مع مناقشة دليل الفرق الذي هو قاعدة «ما حرم سداً للذرائع يجوز عند الحاجة» كما ناقشنا القول القائل ان ربا السنة هو من مصاديق ما حرم سداً للذرائع، وكذلك ناقشنا اباحته عند الحاجة.

معنى الربا :

الربالغة : الزيادة المطلقة سواء كانت للشيء في نفسه ام بالنسبة الى سواه وقد وردت لفظة الربا بهذا المعنى في القرآن الكريم، قال تعالى: « فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت » اي علت وارتفعت ، وقال جل شأنه « أن تكون أمة هي أربى من أمة » أي اكثر عدداً، وهذا المعنى ذكرته كتب اللغة كالقاموس ومختار الصحاح وغيرهما .

الربا في القرآن : وقد وردت لفظة الربا في اثني عشر آية اكثرها لها أهمية خاصة في بحثنا ، وهي :

- ١ - قال تعالى « وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » (سورة الروم : ٣٩).
- ٢ - « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي أعدت للكافرين » (سورة آل عمران : ١٣٠ - ١٣١) .
- ٣ - « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين عذاباً اليماً » (سورة النساء : ١٥٩ - ١٦٠) .

٤ - « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، واحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه ، فانتهى ، فله ما سلف ، وأمره الى الله ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، يحق الله الربا ، ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم . . . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلکم

رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون» (سورة البقرة : ٢٧٥ - ٢٧٩) .

وبعد عرض أهم آيات الربا يتعين علينا ان نعرف السمات القرآنية له ،
ليتسنى لنا معرفة الربا بصورة واضحة جلية في القرآن الكريم ومعرفة المقصود
منه معاً . وأهم السمات التي ذكرتها الايات هي :

(١) انه حرام « أحل الله البيع وحرم الربا » .

(٢) انه مقابل للبيع .

(٣) انه مقابل للصدقة وانهما متضادان ، حيث أن الصدقة يربىها الله والربا
يُمحَقه « يمحَق الله الربا ويربي الصدقات » .

(٤) كان ديناً بزيادة و« ذروا ما بقي من الربا » «وفله ما سلف» « وان تبتم فلکم
رؤوس اموالکم » اذ لو كانت الزيادة في مقابل معاملة حاضرة لما بقي محل
لترك ما بقي من الربا ولا للكلام على ما سلف .

(٥) « لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة » وهذه الاية خصصت بالذكر معاملة
معروفة في الجاهلية وفي صدر الاسلام ، وهي الدين الغالب فيه . أن يصبح
بالزيادة الربوية اضعافاً مضاعفة بالنسبة الى اصله .

(٦) « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم . . . وأخذهم
الربا وقد نهوا عنه » وهذه الاية ذكرت الربا المحرم عند اليهود ، وأنهم
أخذوه وقد نهوا عنه .

وبعد عرض أهم سمات الربا في القرآن يتحتم علينا دراسة الربا الجاهلي
« اضعافاً مضاعفة » وربا اليهود ، لنرى بعد ذلك ان التحريم الوارد في القرآن
الكريم هل يمكن تخصيصه بهما ، او تخصيصه بالربا الجاهلي اذا كانا متشابهين
ام لا يمكن نظراً الى الاخذ بالمعنى اللغوي للربا ، الشامل لكل ما انطبق عليه
اللفظ ؟ .

١ - الربا الجاهلى : وقد ذكروا أن الربا الجاهلي الذي كان يتعامل به في الجاهلية الذي يعبر عنه بالربا الذي لاشك فيه ، كما عن الامام أحمد هوربا « أنقضي ام تربى » وقد جعلت هذه العبارة عند بعض الفقهاء علماً على ربا الجاهلية الذي دل عليه النص ، ويدعى أن له صورة متميزة عن الربا الذي كان شائعاً في الشرائع السابقة وعن الربا الذي عليه المجتمع في هذه الايام « القرض بفائدة » كما يدعى أن ظاهر اللفظ في الايات القرآنية هو حرمة هذا الربا فقط لانه هو المعهود لدى المخاطبين .

وتفصيله كما يقول ابن عباس « كان الرجل منهم اذا حل دينه على غريمه فطالبه به ، قال المطلوب منه زدني في الاجل وأزيدك في المال ، فاذا قيل لهم هذا ربا ، قالوا هما سواء ، يعنون بذلك أن الزيادة في الثمن حال البيع والزيادة فيه بسبب الاجل عند محل الدين سواء »^١ وقد وردت بهذا المعنى كثير من الاخبار .

وهذا الربا يختلف عن ربا الفضل الذي يكون في العقود والزيادة فيه عند العقد ، ويختلف أيضاً عن ربا النسئة الذي يكون في القرض ، لان الزيادة في هذا الاخير تكون من أول الامر ، بينما ربا الجاهلية تكون الزيادة فيه عند حلول الاجل اذا لم يسدد الدين .

وعلى هذا التمييز بين ربا الجاهلية وغيره ، ذهب بعض الى أن الفائدة المتعارفة في عصرنا الحاضر لم تكن محرمة في القرآن الكريم ، لانها لم تكن داخلة في الربا الجاهلي^٢ .

(١) السنهورى / مصادر الحق ٣/ ٢٢٣ .

(٢) ذهب الى ذلك جمع من العامة ، منهم السنهورى و ابراهيم زكى الدين بدوى ، ثم رجع هذا الاخير عن هذا فى كتابه « نظرية الربا المحرم فى الشريعة الاسلامية » .
(تراجع مجلة القانون والاقتصاد)

وهكذا نرى أن بعض علماء العامة وحتى بعض المعاصرين منهم، يذهبون إلى أن الربا الجاهلي عبارة عن معاملة مخصوصة تختلف عن معاملات الربا التي كافحتها الشرائع السماوية وغيرها وما زالت مورد تعامل عند الناس ، وهو الذي أشارت إليه آية « اضعافاً مضاعفة » .

وربما يؤيد أو يستدل لهذا الرأي ماروي عنهم بعبارة « اتقضي أم تربى » التي تدل على أن الزيادة تحصل الآن، وهذا يختلف عن الربا المتعارف الذي تكون فيه الزيادة من أول الأمر ، كما أن الآثار وصفت حق الدائن قبل حلول الاجل بأنه دين اَوْحق او مال من دون بيان منشأ هذا الدين او الحق او المال ، واليك بعض الآثار التي تعتبر دليلاً على هذا الرأي عند العامة ^١ :

١ - أخرج هذا الأثر الوارد عن مجاهد ابن جريّر الطبري ، في تفسير قوله تعالى « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما . . . الخ » ونصه « حدثني محمد ابن عمرو قال ثنا ابو عاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال في الربا الذي نهى الله عنه : كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول : لك كذا وكذا وتؤخر عني ، فيؤخر عنه » ^٢ .

٢ - وأخرج هذا الأثر جلال الدين السيوطي ونصه « وأخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير في الآية قال : ان الرجل كان يكون له على الرجل المال ، فاذا حل الاجل طلبه من صاحبه ، فيقول المطلوب أخر عني وأزيدك في مالك فيفعلان ذلك ، فذلك الربا اضعافاً مضاعفة » ^٣ .

٣ - وأخرج هذا الأثر عن عطاء ابن جريّر الطبري ونصه « حدثنا محمد بن

(١) ولا حاجة للتذكّر هنا بأن هذه الآثار المروية عن الصحابة هي غير معتبرة عند الامامية لعدم حجية قول الصحابة ، ولم يكن فهمهم حجة على غيرهم .

(٢) جامع البيان ١٠١/٣ .

(٣) الدر المنثور للسيوطي ٧١/٢ .

سنان قال ثنا مؤمل قال ثنا سفيان عن ابن جريح عن عطاء قال : كانت ثقيف تداين في بني المغيرة في الجاهلية ، فاذا حل الاجل قالوا نزيدكم وتؤخرون ، فنزلت « لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة »^١ .

٤ - وهناك أثر مروي عن زيد ونصه : « انما كان الربا في الجاهلية في التضعيف وفي السن يكون للرجل فضل دين فيأتيه اذا حل الاجل فيقول له تقضييني أوتزيدني ؟ فان كان عنده شيء يقضيه قضى والا حوله الى السن التي فوق ذلك : ان كانت ابنة مخاض يجعلها ابنة لبون في السنة الثانية ، ثم حقة ثم جذعة ثم رباعياً ، ثم هكذا الى فوق . وفي العين^٢ يأتيه ، فان لم يكن عنده أضعفه في العام القابل ، فان لم يكن عنده اضعفه أيضاً ، فتكون مائة فيجعلها الى قابل مائتين فان لم يكن عنده جعلها أربعمائة يضعفها له كل سنة او يقضيه » قال : فهذا قوله « لا تأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة »^٣ .

وأخرج زرير رواية أخرى للآثر المروي عن زيد ونصها : « وعن زيد ابن اسلم قال : كان الربا الذي أذن الله فيه بالحرب لمن لم يتركه عند الجاهلية على وجهين ، كان يكون للرجل على رجل حق الى أجل ، فاذا حل الاجل قال صاحب الحق : أتقضي أم تربني ، فان قضاه أخذ منه والاطواه ان كان مما يكال او يوزن او يذرع او يعد ، وان كان سنأ رفعه الى الذي فوقه وأخره عنه الى أجل أبعد منه »^٤ .

هذا وقد رجع عن هذا الرأي (اختصاص الربا المحرم بربا الجاهلية)

(١) جامع البيان ٩٠ / ٤ ، الدر المنثور ٧١ / ٢ .

(٢) النقد الذهبي والقضى .

(٣) جامع البيان ٩٠ / ٤ .

(٤) تيسير الوصول ٣٤ / ١ .

بعض من قال به ^١ واستبعد ذلك الفهم لسببين :

الاول : «أنه غير معقول بتاتاً أن يكون الربا بالمعنى المعروف به منذ أقدم عصور التاريخ وهو القرض بزيادة مشروطة منذ ابتداء العقد ، والذي كان متعاملاً به عند ظهور الاسلام ، وهو الذي كافحته الشرائع القديمة سماوية ووضعية ، غير معقول أن يكون هذا الربا غير محرم بالقرآن الكريم .

الثاني : انه من المستبعد أكثر وأكثر ، بل مما يكاد يحيله العقل أن يكون المرابون بالربا الجاهلي ، وهم على ما نعتوه من القسوة والشره البالغين -- من التسامح والرحمة والرفق بحيث لا يقتضون على الدين في مقابل الاجل الاول مما يصوره ظاهر العبارة المأثورة في بيان الربا الجاهلي » .

وفيما أرى أن الاستبعاد الثاني لم يكن وارداً فضلاً عن كونه مما يكاد أن يحيله العقل ، وذلك اذا نظرنا الى صفة المرابين التي ذكروها لهم من القسوة والشره ، فهم بعملهم من اعطاء الدين من دون فائدة في الاجل الاول ، انما يريدون أن يزدوا من عملائهم الذين يرتبطون معهم ويقعون في شركهم آخر الامر . فالمرابي بنظره العارف بالامور يدرك أن هذا المدين لا يمكنه سد الدين في أجله ، فلذلك يقدم على اقراضه بدون فائدة في الاجل الاول، وبعد انقضاء الاجل يأتيه المرابي ويضع شروطه على المدين بأضعاف مبلغ الدين ، ونتيجة لظروف المدين يقبل هذا الاضعاف من أجل الاجل الثاني ، وبذلك يقع في شركهم ، اذ من البعيد عدم تمكن المدين من أيفاء الدين في الاجل الاول وتمكنه من ايفاء الدين بعد الاضعاف ، فاذاً هذا العمل من المرابين لم يكن بعيداً ونحن بكلامنا هذا لا نريد أن نقرر ان هذا العمل كان سائداً ومعروفاً آنذاك .

(١) نظرية الربا المحرم ص ٣٢ .

على أن الفهم من النصوص بأن المرابي لم يستوف على الدين الاول فائدة غير صحيح ، اذ أن النصوص بعضها يقول كان للرجل على آخر حق أو مال ولا نقول أن هذا الحق او المال كان نتيجة عقد قرض ، اذ قد يكون هذا الحق او المال المؤجل كان بصفقة عقد بيع نسيئة ، فيكون البائع قد استوفي فائدته في مقابل التأجيل تحت عنوان البيع ، وبعض النصوص وان ذكرت لفظة الدين الا أنها لم تذكر ان هذا الدين كان بعقد قرض مؤجل ، اذ من المحتمل أيضاً ان يكون هذا الدين نتيجة عقد بيع نسيئة .

وأما الاستبعاد الاول الذي ذكر ، فهو مبني على عدم وجود انصراف مدعى في المقام ، وهذا الانصراف اذا كان علاقة بين اللفظ وحصة خاصة من المعنى منشأها كثرة وجود تلك الحصة على سائر الحصص ، فنحن سوف نرى فيما بعد أن هذا الانصراف لم يكن حجة في المقام لانه مستند الى كثرة افراد هذه النوع من « الربا الجاهلي » وهذه الكثرة لاتمنع من انطباق لفظ الربا الواردة في القرآن على بقية انواع الربا الاخرى ، اذ لاتشكل قرينة عند السامع تمنع من التمسك بالاطلاق ، وحينئذ يكون الاستبعاد لدعوى الانصراف التي تدعى في محلها .

وأما اذا كانت دعوى الانصراف التي هي عبارة عن دعوى وجود علاقة بين اللفظ وحصة خاصة من المعنى منشأها كثرة استعمال الربا واردة الحصة الخاصة « الربا الجاهلي » بحيث اما أن ينقل اللفظ من معناه المطلق الى الحصة الخاصة أو يكون هذا القرن قرينة على ارادة الحصة الخاصة ، فهنا تكون لفظه الربا منصرفة الى هذا المعنى فقط ، لان الاطلاق هو عبارة عن عدم مايدل على القيد بينهما ذلك القرن يدل عليه ، وحينئذ لايمكن استفادة الاطلاق منها فتمتخص الحرمة حينئذ بالربا الجاهلي . وهذه الدعوى الثانية ان كانت هي المقصودة من

الانصراف فلا استبعاد في المقام ، ولكن هل هي دعوى صحيحة ام لا ؟ فهذا مطلب آخر .

ولانرى حاجة لجرب البحث الى أن لفظة الربا المحلاة بالالف واللام هل هي للجنس او للعهد ؟ كما فعل بعض الباحثين ، فانها وان كانت للجنس فلا تفيدنا في المقام مادام الانصراف الى قسم خاص من الربا يمكن أن يدعى في المقام . كما نرى من الخطأ البحث في عموم لفظة الربا ، اذ لا عموم فيها كما هو واضح المراد من العموم المستفاد من اللفظ، فان اللفظة ان كان فيها شمول فمن مقدمات الحكمة، ولذلك من الخطأ البحث في أنها عامة او خاصة كما نقل ذلك عن المفسر القرطبي في الجامع لاحكام القرآن والفقهاء الشافعي الكياهراسي في كتابه أحكام القرآن وهو مخطوط في مصر، وقد نقل عبارته السيد محمد رشيد رضا في رسالته عن الربا ص ٢٤^١ .

وفي آخر البحث نرى من الأرجح تغيير خطة البحث من الاستبعاد وجنسية الالف واللام الى مراجعة الاثار التي ذكرت، لنرى أن الاثار تثبت فقط المعنى الذى ذكر للربا الجاهلي المتقدم ، او أن الاثار التي تذكر للربا الجاهلي في ذلك الوقت لا تحصره في المعنى المتقدم للربا الجاهلي ، وانما تشمل معاملات أخرى أيضاً تسمى بربا الجاهلية ؟ .

ثم بعد ذلك نرى أن الايات القرآنية التي نزلت في تلك الفترة من الزمن هل كان المقصود منها نوعاً خاصاً من المعاملات الربوية في ذلك الزمان أو لم يكن المقصود ذلك وانما تشمل كل المعاملات الربوية الموجودة في ذلك الوقت ؟ .

فنقول : اما البحث الاول : فان الاثار المتقدمة وغيرها لا تحصر معنى «ربا الجاهلية» بالمعنى الذي ذكر، وانما يذكر له معنى آخر وهو «القرض بفائدة»

(١) عن نظرية الربا المحرم ص ٤٩ .

فقد ذكر الفخر الرازي موضحاً المعاملة التي كانت جارية آنذاك فقال : « اعلم أن الربا قسمان : ربا النسيئة و ربا الفضل . أما ربا النسيئة فهو الامر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية ، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرأ معيناً ، ويكون رأس المال باقياً ، ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال ، فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل ، فهذا هو الربا الذي كانوا في الجاهلة يتعاملون به » ^١ .

وهذا وان كان فهماً خاصاً له الا أنه يكشف عن معاملة ذلك الزمان بحسب رأيه على الاقل ، كما أن الآثار المتقدمة لم نستفد منها الا فهمهم الخاص للربا المسمى بالجاهلي . وفي هذا المعنى الذي ذهب اليه الفخر الرازي ما ذكره الجصاص في أحكام القرآن اذ قال « والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله انما كان قرض الدراهم والدنانير الى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به ، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد ، واذا كان متفاضلا من جنس واحد ، هذا كان المتعارف المشهور بينهم ولذلك قال الله تعالى « وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله » فأخبر أن تلك الزيادة المشروطة انما كانت ربا في المال العين لانه لا عوض لها من جهة المقرض » ^٢ .

اذن لم يكن معنى الربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر له ، وانما له معنى آخر كما تقدم ، وربما يكون معنى «الربا الجاهلي» هو المعنى العام الشامل للتأخير في مقابل الزيادة والقرض بفائدة من اول الامر ، خصوصاً وأن كل أثر لا يحصر معنى «الربا الجاهلي» بما قاله ، فلأمانع من المعنى العام للربا الجاهلي .

(١) مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير / فخر الدين الرازي ٩١/٧ (طبعة مصر)

المطبعة البهية .

(٢) ج ١ ص ٤٦٥ .

نعم ان ماجاء في أحكام القرآن هو الحصر اذ يقول « ولم يكن تعاملهم بالربا الا على الوجه الذي ذكرنا من قرض دراهم او دنانير الى أجل مع شرط الزيادة ». ولكن نقول ان الحصر لا وجه له لما ذكر من الاثار الكثيرة التي تدل على وجود ما يسمى بالربا الجاهلي المتقدم .

ثم على فرض أن يكون للربا الجاهلي ذلك المعنى الخاص الذي ذكر فقط وهو التأخير في سداد الدين في مقابل الزيادة ، الا أن هذا المعنى لم يكن دليلاً على استعمال لفظة الربا في ذلك المعنى فقط ، بل يمكن أن تكون لفظة الربا تستعمل في « الربا الجاهلي » وفي الربا غير الجاهلي الذي كان موجوداً في ذلك الزمان ، وهو القرض بفائدة الذي كان شائعاً قبل الاسلام وفي الديانات السماوية قبل الاسلام والذي ردع عنه أيضاً .

واما البحث الثاني : وهو هل أن المقصود من الايات القرآنية الربا الجاهلي

الذي هو بمعنى الزيادة في مقابل تأجيل الدين الاجل الثاني اولا ؟ .

وانما تقبل هذه الدعوى اذا صرح بالنصوص الواردة في تفسير آيات الربا كلها بأن المراد ذلك المعنى من « ربا الجاهلية » أو أن يكون استعمال هذا المعنى من الربا الجاهلي بصورة كثيرة بحيث نقل المعنى العام للربا الى هذا المعنى الجديد ، باعتبار أن كثرة استعمال لفظ الربا واردة معنى خاصاً منه ، يوجب أن يكون هذا الاستعمال الثاني هو المراد دائماً وينسى المعنى الاول ، وحينئذ اذا جاءت لفظة الربا مطلقة فلا يمكن ارادة المعنى الاول منها ، لان اللفظة انما يصار الى اطلاقها اذا لم تكن هناك قرينة على القيد ، وهذا المعنى الذي ذكرناه او على الاقل القرن الخاص بين اللفظة واردة معنى معين بكثرة هو قرينة على القيد .

اما بالنسبة الى النصوص والتصريح بأن المراد منها حصّة خاصة من الربا

فلم يرد ذلك في كل آيات الربا، نعم وردت الآثار في تفسير قوله تعالى « أضعافاً مضاعفة » بأن المراد منه الربا الجاهلي، وقد تقدم أن الآثار عن معنى الربا الجاهلي مختلفة ويمكن أن يراد جميعها . وأما بالنسبة الى الاستعمال ، فإن لفظ الربا لاشكال في استعماله في ذلك الزمان في الزيادة في القرض والزيادة عند حلول الاجل الذي هو « الربا الجاهلي » بالمعنى الاخص^١ ولم يكن أحد الاستعمالين شائعاً بحيث يشكل قرينة على الانصراف .

ثم اننا اذا شككنا في استعمال لفظ الربا في ذلك الوقت ، أو شككنا في وجود شيوع يمنع من الاطلاق، فالاصل هو عدم اختصاص اللفظة بالربا الجاهلي بالمعنى الاخص ، وعدم وجود شيوع مانع من التمسك بالاطلاق لانه حادث والاصل عدمه خصوصاً مادام المعنى اللغوي عاماً .

ولكن : هذا الاصل الذي نريد أن نثبت به اطلاق لفظ الربا هو أصل مثبت ليس بحجة على ما قرر في محله في الاصول ، اذ أن ظهور اللفظ في الاطلاق امر وجودي استفدناه بحكم العقل من عدم التخصيص بحصة خاصة من الربا وهو الاصل المثبت ، ومادام هذا الاصل مثبتاً تبقى لفظة الربا مجملة ، والقدر والمتيقن منها هو المعنى الخاص .

نعم بإمكاننا أن نثبت الاستصحاب اللغوي في اللغة ، اذ مادامت اللغة تعطي معنى عاماً للربا وهو مطلق الزيادة وهو معنى موجود قبل الاسلام، فاذا شككنا في نقل هذا المعنى من العام الى الخاص فالاصل عدم النقل ، اي بقاء المعنى اللغوي كما هو عليه من قبل ، وهذا ليس استصحاباً شرعياً تعبدياً وانما هو استصحاب عقلائي عرفي يثبت به أن المعنى لفظة الرباعام وهو مطلق الزيادة .

(١) سوف نستعمل « الربا الجاهلي » بالمعنى الاخص للزيادة عند حلول الاجل فقط ، ونستعمل لفظة « الربا الجاهلي بالمعنى اعم » لما يعم هذا والزيادة عند القرض من اول الامر .

وعلى ما تقدم تكون الايات القرآنية غير خاصة بالربا الجاهلي بالمعنى
الاخص سواء كانت الالف واللام للجنس ام للعهد، وبهذا تبطل دعوى البعض
من أن النهي القرآني لايشمل القرض بفائدة . وهذه النتيجة التي وصلنا اليها
بطريقتنا هذه هي مورد قبول قسم من علماء العامة وان كان طريقهم اليها لا يخلو
من ضعف كما تقدم ذلك .

٢ - الربا الذي نهى عنه بنو اسرائيل :

« فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم . وبصدهم عن
سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه . . . » .

ولمعرفة أن الربا الذي نهى عنه بنو اسرائيل ماهو ؟ ينبغي أن نبحث اولاً
عن جملة « وأخذهم الربا وقد نهوا عنه » فهل هي خبر عما نزل على النبي(ص)
وأن اليهود داخلين في الخطابات القرآنية او هي خبر عما نزل على موسى(ع)
في التوراة وانهم خالفوا شريعتهم وعصوها ؟ فان كانت اخباراً عما نزل على
محمد(ص) فهو مبني على كون اليهود مخاطبين في الفروع وهو الصحيح -- كما
هم مكلفون بالاصول -- اذ الايات القرآنية المشرعة وردت بلسان عام لكل
الناس كما في « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم . . . » « ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » .

وما قيل من أنه لا يمكن « أن يكون اليهود مكلفين بالفروع ولا يقبل منهم
الفعل » مدفوع بأن قبول الفعل موقوف على امر اختياري ، وهو دخولهم في
الاسلام ، كما في وجوب الصوم على المكلف المسلم الذي لا يقبل منه اذا لم يغتسل
للجنابة قبل الفجر ، وبما أنه يتمكن من الفعل الاختياري قبل الفجر فيقبل
منه اذا اغتسل . فعلى هذا لا يكون هناك فرق بين الربا الذي نهى عنه المسلمون

في العصر الجاهلي وبين ربا بني اسرائيل .
واما اذا كانت الاية اخباراً عما نزل على موسى (ع) في التوراة فلا بد من
الرجوع الى الربا الذي ذكر فيها لنعرف سماته والنسبة بينه وبين الربا الجاهلي
المتقدم ذكره .

وأما ما ذكر من سمات الربا في الدين اليهودي^١ فهي :
١ -- أنه كان شائعاً في التقدين والطعام .

٢ -- ورد فيه النهي ، الا أنه نهى عن أخذه من اخوانهم اليهود ، وعدم البأس
عن أخذه من غيرهم ، ولكن الملاحظ هنا أن النهي لم يكن بشدة النهي الذي
ورد في القرآن الكريم .

٣ -- الربا الذي حرم هو لدفع الظلم واستغلال الحاجة .
وهذه المميزات وان لم تكن مغايرة لسمات الربا القرآني ، الا أن النهي
القرآني عن الربا عام وشديد جداً ، فان استظهرنا أن الربا الذي نهى عنه بنو
اسرائيل هو نفس الربا الذي ذكر أنه يسمى بربا الجاهلية ، اذن يبقى البحث
السابق كما هو من ناحية سيره الاستدلالي ، وان استظهرنا من نصوص التوراة
المذكورة في الفصل التمهيدي اختلاف في المعاملات الربوية عند بني اسرائيل
عنها عند الجاهلية ، فهذا يكون دليلاً آخر على أن الربا الذي ذكره القرآن ،
لا يقصد منه الربا بالمعنى الاخص ، وانما يقصد منه الربا بالمعنى الاعم .

خاتمة في ربا العطية :

قال تعالى « وما آتيتم من رباً ليربوا في اموال الناس فلا يربو عند الله
وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون » فقد ورد الربا في هذه

(١) كما ذكر في الفصل التمهيدي لكيفية نشوء الربا من هذا الكتاب .

الاية منكرأ ولم يصرح بتحريمه ولم ينه عنه ، ولذلك فقد اختلف المفسرون في معناها على أقوال ثلاثة :

الاول : المقصود من الربا الهدية او الهبة التي يراد بها عوض أفضل ، ولذلك تسمى بالربا الحلال ، لانه لا اثم فيه ، ولكن ليس فيه ثواب ايضاً ، وبهذا القول آثار واردة عن فريق من الصحابة والتابعين .

الثاني : اعطاء المال لشخص بقصد تمويله تفضيلاً عليه غير قاصد ثواب الله تعالى .

الثالث : أن هذا الربا هو الربا المحرم ، ومعنى قوله تعالى « ولا يربو عند الله » اي لا يحكم به شرعاً لاختذه ، بل هو للمأخوذ منه ، وهذا القول أيضاً وردت فيه بعض الآثار .

والذي ذهب اليه الاكثر هو القول الاول، والفرق بين هذه الاية وآيات الربا المتقدمة تعبيرها عن الربا بلفظ « آتيتم » بينما عبرت غيرها عنه بالاكل ، بالاضافة الى خلوها من النهي والتحريم ومجيئها منكراً ، وقد اقتضت على أنه لا يربو عند الله .

وعند مراجعة الآثار التي ذكرت لهذه الأقوال ، فالذي عن رسول الله (ص) لدلالة فيه على مدعاهم ، والذي يدل على المدعى لم يكن من قول الرسول (ص) ولا نريد أن نقرر أن أقوال الصحابة ليست بحجة لاختلافها وتناقضها في بعض الاحيان الذي لا يمكن أن تكون كلها حجة ، بل نقول انها فهم شخصي لهم لا يعدو حجيتهم لهم .

ومن القريب جداً أن يكون معنى الربا في هذه الاية هو الربا الذي كان في ذلك الزمان وهو الربا الجاهلي بالمعنى الاعم حسب ما توصلنا اليه ، وقد نزلت هذه الاية وهي أول ما نزل فهيئت النفوس للتحريم الذي جاء على نحو التدرج في

بيان الحكم كما يرى ذلك بعضهم^١ .

وعلى كل حال فإن كان معنى الربا في هذه الآية هو ما توصلنا إليه في أبحاثنا السابقة عن الربا في القرآن ، فلم يختلف نهجنا العلمي بذلك ، وأن كان المراد منه «ربا العطية» الذي هو يتميز عن الربا الجاهلي بالمعنى الخاص، فهذا سوف يكون مؤيداً على أن الربا في القرآن لم يقصد منه حصّة خاصة من الربا، بل يشمل كل ما كان موجوداً من معاملات ربوية في ذلك الوقت .

ولادري لماذا يبحث أبناء العامة الربا في القرآن ويختلفوا أشد الاختلاف في معنى الربا المحرم فيه، مادامت السنة الشريفة وهي المصدر الثاني للتشريع قد بينت الربا المحرم بجميع أقسامه وشروطه، فانا فرضنا أن الربا المحرم في القرآن هو نوع خاص ، ولكن السنة حرمت بقية الأنواع ، أليس من اللازم الالتزام بتحريمها أيضاً، اذن ماهي الفائدة من الاختلاف في المحرم بالقرآن مع الاتفاق تقريباً عند جميع المسلمين - فضلاً عن علماء العامة - بأن السنة حرمت الربا المتعارف عندنا هذه الايام وهو ربا القرض و ربا المعاملة ؟ ؟ .

ثم انه من المعلوم جيداً بأن الاعتماد على القرآن لوحده في معرفة الحكم الشرعي معرفة كاملة غير صحيحة ، اذ أن الصلاة والصوم مع اهميتهما لا يمكن استفادة كفيتهما منه لوحده فضلاً عن الربا، والسر في ذلك هو أن القرآن كتاب اعجازي ، فقد لوحظ فيه الخطوط العريضة سمات الاسلام ، فيذكر فيه وجوب وحرمة الشيء ، اما تفصيلات هذا الشيء من جميع الجهات انما تكفلها السنه ، فمن غير المجدي أن يدرس الربا في القرآن منفصلاً عن السنة ، ولكن جرينا حسب طريقتهم في البحث .

ولعل جوابهم يكون عبارة عن معرفة الفرق بين ما حرمه القرآن عما حرمته

(١) نظرية الربا المحرم ص ٧٧ - ٧٩ .

السنة ، أي الفرق بين الربا الجلي والربا الخفي ، او الربا المحرم لذاته والربا المحرم لسد الذرائع الذي يباح عند الحاجة .

ولاجل معرفة صحة هذا البحث لا بد من البحث في صحة مما ادعوه من اختلاف في الحكم للربا الذي بينه القرآن عن الربا الذي بينته السنة ، وهذا مبني على أن نرى أولاً أدلتهم في تحريم سد الذرائع الذي يباح عند الحاجة ونرى ثانياً هل أن تحريم الربا في السنة هو من هذا الباب ام لا ؟ .

ولانريد أن نطيل البحث لسولا أن صحة هذا المنهج من البحث وصحة الاختلاف في الحكم بين ما حرمه القرآن وما حرّمته السنة مبتنياً على استعراض ادلتهم في حرمة سد الذرائع تمهيداً لمعرفة أن ربا السنة هل هو مصداق من مصاديقه ام لا ؟ .

ولذلك سنبحث في جهات ثلاثة حتى يتبين الامر :

الجهة الاولى : ذكر الفتاوى التي تثبت أنهم يفرقون بين ربا القرآن وربا السنة .

الجهة الثانية : استعراض سريع لادلة القاعدة (ما حرم لسد الذرائع) مع المناقشة .

الجهة الثالثة : مناقشة كون ربا السنة هو مصداق ما حرم سد الذرائع على القول بصحة القاعدة ، مع مناقشة اباحته عند الحاجة .

اما الجهة الاولى :

فقد ذكر ابن القيم في كتابه « اعلام الموقعين عن رب العالمين »^١ في بيان حكمة تحريم الربا الوارد في السنة فقال: الربا نوعان جلي وخفي. فالجلي

حرم لما فيه من الضرر العظم ، والخفي حرم لانه ذريعة الى الجلي ، فتحريم الاول قصداً وتحريم الثاني وسيلة. فأما الجلي فربا النسبة وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية . . . » « وأما ربا الفضل فتحريمه من باب سد الذرائع كما صرح به حديث ابي سعيد الخدري عن النبي (ص) لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين فاني أخاف عليكم الربا . » وبين بعد ذلك « أن تحريم النساء تحريم المقاصد وتحريم الاخر تحريم الوسائل وسد الذرائع ، ولهذا لم يحسب شيء من ربا نسبة ، واما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو اليه الحاجة -- كالعرايا -- فان ما حرم سداً للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد »^١ .

وقد ذهب السيد رشيد رضا في رسالته في الربا الى أن المحرم هو ربا الجاهلية وحده ، وهو الربا الوارد في القرآن الكريم وقد اعتبره هو الربا الجلي ويقول ان ربا النسبة « ويقصد ربا النساء » وربا الفضل الواردين في الحديث

(١) وكأن الربا الذي عند ابن القيم يقسم الى ثلاثة اقسام :

- ١- ربا النسبة (ربا الجاهلية) وهو عبارة عن تمديد الاجل بزيادة الدين ، وتأتي هنا جملة « اتقضى ام تربى » وهذا هو الاصل الذي حرم لما فيه من مفسدة ، اى حرم لذاته .
- ٢- ربا النساء ، فهو وان ذكرته السنة الا ان اساسه هو ربا النسبة (اتقضى ام تربى) وهو عبارة عن بيع المكيل بالمكيل او الموزون بالموزون أو الجنس بجنسه - من غير زيادة او بغير جنسه مطلقاً - نسبة لافوراً ، هذا عند الاحناف وتفصيله يأتي ان شاء الله تعالى ، ولكن هنا نريد أن نبين ان ابن القيم اعتبر هذا مشيراً الى ما ذكر في القرآن حيث انه اذا حل الاجل ولم يتمكن المدين من السداد تأتي جملة (اتقضى ام تربى) وهو المحرم بالقرآن فيكون محرماً لذاته وان ذكرته السنة .
- ٣- ربا الفضل ، وهو الوارد في الحديث الشريف الذي يمنع من بيع المكيل والموزون بجنسه مع التفاضل ، وهو الذي قد حرم سداً للذريعة ويحل عند الحاجة .

انما هو للكرهه لا للتحريم^١ . ولعله رأى أن الحاجة في هذا الزمان موجودة دائماً لأباحت هذين النوعين من الربا ، فحللتهما نتيجة أخذه بسد الذرائع والاكيف يفهم من الروايات التي ذكروها الكراهة مع التصريح بالنهي ولفظ الربا وشدة ماورد من التهديد عليه بمالم يرد في مثله ؟ ! .

وقد ذكر بعضهم فقال « فربا النسئة هو المقصود بالتحريم والمنع لذاته ، وهذا يقتضي تحريم معاملات أخرى ليست مقصودة بالتحريم لذاتها ، وهي النساء والفضل ، ولكن منع وقوع المقصود بالتحريم لذاته لا يتم الا بمنعها وتحريمها في حالات تكون فيها المظنة قوية في امكان اتخاذها ذريعة اليه^٢ وما يتم الواجب الابه فهو واجب » فيكون الامتناع منها مقصوداً به وجوب الامتناع عن اتيان المحرم لذاته، فيكون هذا هو المحرم في الحقيقة وفي نهاية الامر...^٣ . وممن ذهب الى هذا المذهب السنهوري بعد اعترافه بأن تحريم الربا هو المبدأ العام الذي يتمشى في كل العصور وفي جميع الحضارات، الا أنه ميز بين ربا الجاهلية من جهة وكل من ربا النسئة (النساء) وربا الفضل ، وقال ان هذا التمييز من الوضوح والخطر بحيث لاوجه للمنازعة فيه^٤ .

وقال آخر « واعلم أن الربا على وجهين : حقيقي ومحمول عليه . أما الحقيقي فهو الديون . . . والثاني ربا الفضل والاصل فيه الحديث . . . وهو مسمى بربا تغليظاً وتشبيهاً بالربا الحقيقي . . . ثم كثر استعمال الربا في هذا المعنى حتى صار حقيقة شرعية فيه ايضاً^٥ » .

(١) الربا والمعاملات فى الاسلام ص ٥٢ - ٧٥ وما بعدها . ونظرية الربا المحرم ص ٢٤٠ وما بعدها .

(٢) نظرية الربا المحرم/ص ١٤٩ .

(٣) السنهورى مصادر الحق ٢٣٧/٣ .

(٤) حجة الله البالغة ٢/٦٤٧ .

واما الجهة الثانية :

وهي عبارة عن استعراض أدلة قاعدة أن ما حرم سدا للذرائع يباح عند الحاجة . وقبل أن نستعرض الأدلة يحسن بنا أن نذكر تعريفها ومعناها ، وقد اختلفوا في بيانها ، فقد ذكر ابن القيم أن الذريعة « ما كان وسيلة وطريقاً الى الشيء »^١ . وقد اعترض عليه أستاذنا بقوله « الا أن تعميم الشيء فيه يجعله غير مانع من الغير لدخول جميع الوسائل المفضية الى غير الاحكام الشرعية ، وهو ما لا يتصل بحثه بوظيفة الاصولي ، فالانسب تعريفها بـ (الوسيلة المفضية الى الاحكام الخمسة) ليشمل بحثها كل ما يتصل بالذريعة واحكامها من أبحاث^٢ .

ولا أرى للاعتراض مجالا يرد فيه حيث أن كلام ابن القيم في سد الذرائع الى المحرمات وفتحها الى الواجبات ، اى أن الكلام في كل مقدمة الى فعل فان كان الفعل محرماً فقد حرمت مقدمته مثلاً وان كان الفعل واجباً فقد وجبت مقدمته ، وليس الكلام في الاحكام الشرعية التي هي وجوب وحرمة ترتبط بالشارع المقدس ، فلا داعي لجعل الوسيلة مفضية الى الاحكام الشرعية او الاحكام الخمسة الذي يجعل المقدمة مقدمة للوجوب وللحرمة لا للواجب والحرام فمن الافضل أن يبقى تعريف ابن القيم على وضعه وعمومه فنزى الشيء وحكمه ونعطي حكم وسيلته حكم نفس الشيء وهو مورد البحث .

وقد وضحت الذرائع بقول سلام « الذرائع اذا كانت تفضي الى مقصد هو قرينة وخير أخذت الوسيلة حكم المقصد ، واذا كانت تفضي الى مقصد ممنوع هو مفسدة أخذت حكمه ، ولذا فان الامام مالكاً يرى أنه يجب فتح الذرائع في

(١) اعلام الموقعين ١٤٧/٣ .

(٢) الاصول العامة للفقهاء المقارن / للسيد محمد تقى الحكيم ص ٤٠٨ .

الحالة الاولى لان المصلحة مطلوبة ، وسدها في الحالة الثانية لان المفسد ممنوعة ^١ وهنا خصصت الذرائع بحكم الوجوب والحرمة فقط . وعلى كل حال فان الذي ركز عليه الباحثون هو الذريعة المفضية الى مفسدة . وكما اختلفوا في معناها اختلفوا في حكمها ، فذهب بعض الى أن الوسيلة تأخذ حكم ماتنتهي اليه كما ذهب الى ذلك ابن القيم ، ولكن المالكية والحنابلة ركزوا في الحرمة على خصوص الوسيلة الموضوع للامور المباحة ولكن يقصد فاعلها التوصل بها الى المفسدة ^٢ .

الادلة على هذه القاعدة :

وقد ذكرت لهذه القاعدة أدلة من الكتاب والسنة والعقل . فقد ذكر ابن القيم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة كان حكم الوسائل وماتفضي اليه واحداً . فخرج بنتيجة أن الشارع يعطي الوسائل دائماً حكم ماتنتهي اليه ، منها قوله تعالى « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » ^٣ وقوله تعالى « ولا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن » ^٤ .

وأورد عليه : بعدم وجود تصريح « بأن التحريم فيها جميعاً انما كان من أجل كونها وسيلة الى الغير لا لمفسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي كضربهن بأرجلهن والنظر الى الاجنبية » ^٥ .

نعم قديحتاط الشارع فيحرم مقدمات فعل قداهتم به بدرجة كبيرة ولكن هذا

(١) الاصول العامة للفقهاء المقارن ص ٤٠٧ عن المدخل للفقهاء الاسلامي ص ٢٦٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٩ عن المدخل للفقهاء الاسلامي ص ٢٦٩ .

(٣) الانعام / آية (١٠٨) .

(٤) النور / آية (٣١) .

(٥) الاصول العامة للفقهاء المقارن ص ٤١٠ .

غير القاعدة في حرمة كل ما يؤدي الى المحرم، وحينئذ فان كانت هناك قرينة تدل على أن التحريم للوسيلة لانها وسيلة الى المحرم كما نرى ذلك ظاهراً في الايتين فهو ، وان لم تكن هناك قرينة تدل على ذلك وشككنا في أن التحريم للمقدمة هل هو لمفسدة في ذاتها او لكونها وسيلة ، فمقتضى الاطلاق ان التحريم لمفسدة ذاتية في الفعل ، حيث أن التحريم اذا كان للوسيلة فانه يحتاج الى بيان زائد ، وهو غير موجود مع كون المولى في مقام البيان كما هو الفرض .

وخلاصة القول : أننا لانمنع أن يكون الشارع مهتماً ببعض أحكامه ، فيمنع بعض المقدمات الموصلة او التي تؤدي الى المحرم رأساً ، الا أن هذا لا يجعلنا نستفيد قاعدة عامة تقول أن كل محرم تكون وسائله محرمة أيضاً عند الشارع سواء كانت موصلة ام لا وسواء كانت تؤدي الى المحرم رأساً ام لا ، ويكفي عدم العموم او الاطلاق على القاعدة . وبعبارة أخرى : ان قاعدة « أن المصالح والمفاسد تابعة لمتعلقات الاحكام » مخصصة ببعض التحريمات التي تكون ذريعة ووسيلة للمحرم ، فبان ثبت الدليل المخصص خالفنا القاعدة والا فالاصل هو الالتزام بها وهي تثبت أن التحريم لمفسدة في متعلق الحكم .

وأما الدليل العقلي: فقد ذكر ابن القيم وغيره « اذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي اليه ، فانه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حمائه ، ولو أباح الوسائل او الذرائع المفضية اليه ، لكان ذلك نقضاً للتحريم وأغراء للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الاباء »^١ .

وهذه الدعوى ان وجد ابن القيم لها بعض الامثلة : فيأتي فيها الكلام المتقدم من أن الوسيلة لعل فيها مفسدة مستقلة فحرمها ، وأما اذا افترضنا أن شيئاً قد

حرمة المولى نتيجة لوجود مفسدة فيه ، وأما وسيلته لم تكن فيها تلك المفسدة فتبعاً للقاعدة القائلة ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد، فان المولى سوف يحرم ذلك الشئ فقط دون وسيلته . نعم نشترط ان لا يكون حكم الوسيلة مضاداً للتحريم مثلاً لتعذر امتثالهما ، وهذا هو الذي يفضي الى نقض التحريم لا الاباحة التي ذكرها ابن القيم، فانها لا تفضي الى نقض التحريم كما هو واضح . اذن لادليل على أن الشارع اذا حرم شيئاً فيلزمه أن يحرم طرقه ووسائله المؤدية اليه ، وبذلك تبطل قاعدة سد الذرائع وفتحها . نعم لقد تطرق لقسم من هذه المسألة علماء الامامية تحت عنوان مقدمة الواجب ، واختلفت اقوالهم فيها ايضاً ، ولكن الذي انتهى اليه المتأخرون هو عدم وجوب المقدمة شرعاً ، وقد استدل لهم شيخنا المظفر بقوله « وذلك لانه اذا كان الامر يذني المقدمة داعياً للمكلف الى الاتيان بالمأمور به ، فان دعوته هذه -- لامحالة الحكم العقل -- تحمله وتدعوه الى الاتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيله ، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة الى داع آخر من قبل المولى مع علم المولى -- حسب الفرض -- بوجود هذا الداعي ، لان الامر المولوي -- سواء كان نفسياً ام غيرياً -- انما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ، اذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعي ، بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى لانه يكون من باب تحصيل الحاصل » . وبهذا نعرف أن الذريعة للواجب حكمها عقلي وهو لا يستلزم حكماً شرعياً دائماً ، ويكفي للشارع أن يعتمد على الحكم العقلي ولا يجعل حكماً شرعياً اذا لم يكن في الذريعة ما يوجب جعل حكم الحرمة مثلاً لعدم وجود مفسدة فيها . وقد تطرق علماء الامامية لقسم آخر من هذه المسألة، وهو ذريعة الحرام

تحت عنوان مقدمة الحرام ، ولكن لم ينتهوا الى حرمة المقدمة للحرام ، اذ بإمكان المكلف أن يأتي بمقدمة الحرام ولم يأت بنفس الحرام . نعم اذا كانت مقدمة الحرام بمثابة العلة التامة التي لم يتمكن من عدم اتيان الحرام اذا جاء بها فحرمت أيضاً . وبهذا نعرف أيضاً أن ما يرد على لسان الشارع من ردع عن المقدمات التي هي علة تامة للمحرمات انما هو من قبيل الارشاد الى حكم العقل . وبعد كل هذا يتضح لنا من هذا البحث أمور :

١ -- ان الذريعة (المقدمة) ليس لها حكم ماثودي اليه شرعاً دائماً .
٢ -- ان الذريعة لها حكم عقلي وهو كاف عن ورود أي حكم شرعي . هذا في ذريعة الواجب ، اما في ذريعة الحرام فهو كذلك اذا كانت ذريعة الحرام علة تامة للحرام .

٣ -- بما أن الذريعة خالية عن الحكم الشرعي في بعض الموارد لعدم وجود مفسدة فيها، فهي لاتستدعي عقاباً مستقلاً عن العقاب على ماثودي اليه ، لعدم وجود حكم واقعي على الذريعة ^١ .

٤ -- كل ماورد من الاوامر الشرعية -- في مسألة يكون العقل حاكماً فيها -- تكون ارشادية لحكم العقل .

٥ -- ان هذه المسألة هي من صغريات حكم العقل الذي يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شيء والحكم على مقدمته (سواء كانت مقدمة الواجب او الحرام اذا كانت علة تامة للحرام) ، لأنها اصل في مقابل بقية الاصول كما

(١) نعم يوجد استثناء لهذا الكلام، وخلاصته هو أن بعض الذرائع يستوجب مخالفتها العقاب ، ولكن لامن باب مخالفة الحكم الواقعي الذي لاوجود له ، وانما من باب التجري كما في بعض الامور التي يبغضها الشارع بغضاً شديداً لكثرة مفسادها . وقد لا يكون هذا الكلام مستثنى ، لان كلامنا في العقاب على الفعل لو كان محرماً . وهذا العقاب للتجري لاعلى الفعل لو كان الفعل محرماً .

ذهب اليه بعض من العامة .

واما الجهة الثالثة :

ونتكلم فيها بنقطتين :

الاولى : أن تطبيق ما حرم سدأ للذريعة على ربا الفضل والنساء تطبيق خاطيء .

الثانية : لوقلنا ان ربا الفضل والنساء حرم سدأ للذريعة فلماذا يباح عند الحاجة؟.

اما النقطة الاولى : فلنسا أن نتسائل أولا عن سر فهمهم بأن ربا الفضل

والنساء قد حرم من باب سد الذريعة، وقد يكون جوابهم هو أن الربا الجاهلي الذي

حرم في القرآن قد عرفوا حكمته او علته ، وهي دفع الظلم كما ذكر ذلك في

الاية القرآنية ، اما ربا الفضل او ربا الفضل والنساء عند بعضهم ، فلم يعرفوا

حكمة تحريمه ، فذهبوا الى أن تحريمه كان من باب سد الوصول الى ربا الجاهلية.

ويرد على أصل هذا المسلك : أننا مهما تفكرنا في معرفة علة الحكم لا يمكننا

الوصول اليها اذا لم يبين الشارع لنا العلة بنفسه ، نعم قد نصل الى معرفة

حكمة الحكم او بعض حكمته بتفكرنا ، ولكن دفع الظلم الذي بينه القرآن

الكريم هل هو علة أو حكمة ؟ .

والجواب : أنه من غير المعلوم أنها علة يدور مداره الحكم وجوداً

وعدماً ، بل من غير المعلوم انه حكمة منحصرة حتى يتحتم علينا أن نبحث عن

حكمة تحريم السنة لربا الفضل، ونضع انفسنا في ضيق من عدم معرفة الحكمة

فنلتجىء الى التحريم من باب سد الذريعة. ألا نحتمل أن السنة بينت حكماً للربا

لعلة وحكمة متميزة عما ذكر في القرآن الكريم ؟ ثم اذا كان ربا الفضل او ربا

الفضل والنساء انما حرم سدأ للذريعة فلما ذا ذكرت السنة بعض الاستثناءات

فحكمت بحليتها ؟ .

واما النقطة الثانية : فعلى فرض أن ربا البضل قد حرم من باب سد الذريعة

لربا الجاهلية ، ولكن ماهو الداعي الى القول باباحته عند الحاجة ؟ .

نقول : لم نجد دليلا لهم في كتبهم يستدل به على هذا عدا ما ذكر من أن

حرمته اخف مما حرم لذاته أو أن حرمته مجازية او بالتبع او غير ذلك مما لا يمكن أن يعتبر دليلا .

وتحقيق الحال : اذا كان المراد من الحاجة هي الضرورة فحينئذ الاباحة

صحيحة ولكنها ليست مختصة بما حرم سد الذرائع ، وانما كل حكم شرعي فهو

يباح عند الضرورة للقاعدة الفائلة « ان الضرورات تبيح المحضورات » الذي

مستندها هو حكم عقلي وهو عبارة عن سقوط التكليف غير المقدورة من المنجزة

لعدم امكان الزجر عمالا يقدر المكلف عن الامتناع عنه ، اذ كيف يمكن زجر

من لا يتمكن من الانزجار ولا قدرة عنده على الانزجار والامتناع ؟ .

واذا كان المراد من الحاجة شىء آخر -- كما هو المراد -- اي أن المراد منها

الحاجة العرفية فلا دليل على الاباحة لمجرد الحاجة وان كانت حرمته من باب

سد الذريعة الى الفساد، اذ مادام الحكم الذي هو الحرمة مثلاً فعلياً ، فمقدماته

كلها فعلية منجزة يجب اجتنبها. ولا ادري لماذا الحق ابن القيم ربا النساء بالربا

الجاهلي المحرم لذاته ؟ وحتى احتمال أن الربا الذي يحصل نساء قد يكون في

آخر الامر آيلا الى ربا السنيئة حيث أن المدين قد لا يتمكن من سداد دينه عند

الاجل فتاتي جملة « اتقضي ام تربى » وبهذا يكون كربا الجاهلية لا يسوغ أن

يجعله ربا محرماً لذاته لانه يكون حسب رأيه ذريعة الى ربا الجاهلية، بالاضافة

الى غفلته من أن التحريم لربا النساء عام ، وقد يتمكن المدين في موارد

من سداد دينه في الاجل ، فلا تأتي جملة « اتقضي ام تربى » وحينئذ تكون

حرمته عند ابن القيم -- فيما أرى -- من باب سد الذرائع قطعاً حسب منجهه في

البحث ، فتباح عند الحاجة . ثم هل يعقل ان يكون نوع واحد من الربا في بعض موارده محرماً بتحريم الذرائع وفي بعض آخر محرماً بتحريم المقاصد ؟ ! . وقد تقدم منا القول بأنهم انغمروا في هذا البحث لعدم معرفتهم علة او حكمة تحريم ربا الفضل ، وهل يجب أن نعرف حكمة او علة كل تحريم ورد على لسان الشارع المقدس ؟ ! وما هو الدليل على هذه الدعوى ؟ ! الم يكن عقل الانسان قاصراً عن ادراك علة كون صلاة الصبح ركعتين والظهر اربع ؟ .

ثم اذا تنزلنا وقلنا ان النصوص القرآنية بينت الحكمة من تحريم الربا وهي منع الظلم كما في قوله تعالى « لا تظلمون ولا تظلمون » والحث على التعاون والبر بالصدقة والقرض الحسن والحث على الاخذ بأسباب الكسب المشروع التي ليس فيها أكلا بالباطل ولا يدخلها الربا وتنزلنا أيضاً وقلنا ان الحكم يدور مدار حكمته او علتة هذه ، فيمكن القول أن نفس هذه الحكمة او العلة موجودة في ربا الفضل والنساء ، فان الشارع يمنع منه كي لا يكون ظلم للناس من حيث أن المساوي في مقابل المساوي في الكيل او الوزن ، اما الزائد فلا يكون في مقابله شيء فهو ظلم شرعياً ، وأن الشارع يريد حث الناس على التعاون والقرض الحسن ، فممنع من التفاضل وبيع النساء . او على الاقل نقول : ان التفاضل او بيع النساء في الجنسين المتحدين او المختلفين هو ظلم عند الشارع وأن لم يكن ظلماً وجداناً وعرفاً ، وهذا هو معنى التوسعة في موضوع شيء الذي يسمى بالحكومة ، كما اعتبر الشارع الطواف بالبيت صلاة مع أنها وجداناً وعرفاً ليست بصلاة ، وبهذا تكون الحكمة موجودة في تحريم التفاضل كما هي موجودة في تحريم ربا الجاهلية .

وأما ما ذكر دليلاً لهم -- من أن ربا الفضل حرم سداً للذرائع -- كما جاء في حديث ابي سعيد الخدري عن النبي (ص) « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين فاني

أخاف عليكم الربا » فانه ليس بدليل على أنه ليس فيه ربا وانما هو مقدمة للوصول اليه كما فهمه بعضهم ، بل ان معناه أن الربا الذي نهى بتلك النواهي الشديدة يخاف النبي(ص) على اصحابه من الوقوع فيه كما اذا قال احد « اني أخاف عليكم النار ». هذا بالاضافة الى أن كثيراً من الاحاديث التي ذكرت هذا المعنى من الربا لم تذكر جملة « فاني أخاف عليكم الربا ، وكيف نفهم من هذه الجملة ما فهموا من أنه مقدمة للربامع التصريح بالاحاديث الكثيرة بأن بيع حنطة بحنطة مع التفاضل يبدأ بيد ربا ؟ ! .

هذا كله بالاضافة الى أن اصل الدليل الذي يستندون اليه -- في تحريم ربا الجاهلية تحريم المقاصد دون غيره -- غير تام ، اذ أن دليلهم هو الاية القرآنية « ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون » حيث ادعوا أن المحرم من الربا هو ما كان اضعافاً مضاعفة وهو ربا الجاهلية الذي تصير المائة آلافاً مؤلفة وهو الربا الجلي . وهذا الاستنتاج غير صحيح وذلك « أن اضعافاً مضاعفة وصف للربا لا لرأس المال ، واذا كان كذلك فينبغي ان لا يحرم من الربا الا ما يبلغ ستمائة في المائة (٦٠٠ في المئة) وذلك لان كلمة اضعاف جمع ، والضعف يكون بقدر الاصل مرتين ، ومرتين في ثلاثة يساوي ستة ، ولاقائل بذلك قط »^١ .

ولكن القائل بهذا كما يبدو قد استدل بمفهوم الوصف ، اذ اعتبر أن اضعافاً قيد للحكم وهو المنع ، بينما أن اضعافاً هي قيد للموضوع وهو الربا فلا يكون للوصف مفهوم. ولو سلمنا وجود المفهوم للوصف وان كان الوصف قيداً للموضوع

(١) من هدى النجف / نحو تفسير علمي للقرآن / احمد الوائلي / العدد ٦ د / ص ٤٠ عن الربا في القانون الاسلامي / ... محمد عبد الله دراز مجلة الاسلام السنة ١٣ / ص ٦٨-٧٣ .

- على خلاف ما نتبنى -- فهو فيما اذا لم تكن هناك قرينة على خلافه ، وهنا القرينة موجودة وهي أن الربا ليس دائماً هو « اضعافاً مضاعفة » فجاءت الآية مورد الغالب لا الحصر . وبهذا انتهى الكلام في الفصل الاول والحمد لله اولاً وآخرأ .

الفصل الثاني

« الربا في السنة »

ونتعرض في هذا الفصل لذكر الاحاديث التي وردت في الباب مع ذكر مدلولاتها ، مع النظر الى ما قد يدعى من التعارض والترجيح والتأويلات والنسخ .

أما الاحاديث : فهي على طائفتين :

١ - أحاديث الاصناف الستة التي تنهى عن التعامل فى أصناف معينة اذا لم تراعى شروط قد عينتها .

٢ - أحاديث « لا ربا الا في النسيئة » التي تنهى عن نوع معين من الربا ، يظهرها الحصر .

اما الطائفة الاولى :

فقد ذكرتها اكثر الكتب الفقهية مرفوعة عن عدد كبير من الصحابة ، منهم الخلفاء الراشدون وغيرهم ، وأشهر هذه الروايات رواية ابي سعيد الخدري في صحيح مسلم عن رسول الله (ص) قال « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ،

والبر بالبر والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، مثلاً بمثل ،
يسدأً بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى ، الاخذ والمعطي فيه سواء » وفي لفظ
آخر « لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلاً بمثل ، ولا تشفوا بعضها على بعض ،
ولا تبيعوا منها غائباً بناجز »^١ .

ونحن وان كنا نناقش في سند اكثرهما ، الا اننا نقطع بصدور بعضها من
النبي (ص) وحينئذ يكون ما تسالمت عليه الروايات حجة . وقد ذكر في معنى هذه
الطائفة من الاحاديث بأنها « تشترط في مبادلة هذه الاصناف « المماثلة والحلول »
عند اتحاد البدلين ، كقمح بقمح ، وذهب بذهب ، وتشترط الحلول فقط عند اختلاف
جنس البدلين كقمح بتمر ، وذهب بفضة ، وينتج عن مخالفة شرط المماثلة ما يسمى
بربا الفضل ، وينتج عن مخالفة شرط الحلول ما يسمى بربا النسيئة »^٢ .

ونحن اذ نفهم من هذه الطائفة فهماً مخالفاً وهو أن الاحاديث ذكرت صورة
اتحاد البدلين واشترطت في هذه الصورة أن يكون البدلان مثلاً بمثل ويدأً بيد
فاذا اختل احد هذين الشرطين حصل الربا فضلاً عن اختلالهما ، فلو باع كيلو
من الحنطة بكيло ونصف منها نقداً ، حصل ربا الفضل ، واذا باع كيلو من الحنطة
بكيло من الحنطة نسيئة ، فأيضاً حصل الربا الذي يسمونه ربا النسيئة ، وهو في
الحقيقة « ربا فضل » ، لان الفضل هنا حكمي وهو الاجل الذي له قسط من الثمن
- كما سيأتي - ولم يكن في مقابله شيء .

أما الفهم المتقدم بالنسبة لما اذا اختلف البدلان كحنطة بتمر ، فالروايات
لا تذكر في هذه المعاملة اي شرط (لا التساوي ولا الحلول) . واما جملة « لا تبيعوا
منها غائباً بناجز » فان الضمير في منها يرجع الى ما تقدم ، وما تقدم هو صورة

(١) سبل السلام/ للصنعاني ٣٧/٣ . ونيل الاوطار/ للشوكاني ٥٩٧/٥ .

(٢) نظرية الربا المحرم ص ٨٩ .

كون البدلين من جنس واحد كذهب بذهب ، فيكون معناها لا تبيعوا مثقالاً من الذهب بمثقال منه نسيئة وهذا رباً لان المثل في مقابل المثل ، اما الاجل فلم يكن في مقابله شيء فحصل الربا الذي فيه الزيادة الحكمية ^١ .

نعم ان الحديث المشهور لعبادة بن الصامت عن رسول الله (ص) الذي يقول: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلاً بمثل ، سواء بسواء ، يداً بيد ، فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد» ^٢ هو الذي يحرم بيع النسيئة اذا اختلف الاجناس وظاهره أيضاً كذلك .

ونحن وان سلمنا ان عبادة هذا هو الانصاري الخورجي المدني الثقة، لعبادة المجهول الذي يقال عنه أنه ابن اخ ابي ذر، وبهذا تكون الرواية من ناحية السند معتبرة ، فان الجملة الشرطية التي تقول : « فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد » يحتمل فيها معنيان متباينان على وجود المفهوم للجملة الشرطية الذي تقول به في صورة وجود انحصار بين الشرط والجزاء .

المعنى الاول : ان يكون موضوع الجملة هو « البدلان » والشرط اختلافهما وأن يكون يداً بيد . وحينئذ يكون معناها اذا لم يختلف البدلان ولم يكونا يداً بيد فلا تبيعوا كيف شئتم ، وهذا غير ما ذكره ، لان هذا عبارة عن كون

(١) ان المدة المشترطة للمشتري لها مالية عند العقلاء للمشتري ، ولذا اذا اراد شخص بيع شيء نسيئة فهو يزيد في الثمن عما لو اراد بيعه حالا ، وقد عرفت هذه الحقيقة عند الفقهاء بقولهم « للاجل قسط من الثمن » . نعم في بعض الاوقات توجد قرينة تدل على أن الاجل ليس فيه مالية للمشتري وقد يكون حقاً للبائع كما اذا باع شيئاً وهما بمكته فيشترط الاجل حتى يصل الى بلده ويستلم الثمن هناك ، او كانا في صحراء يخافا السارق .

(٢) سبل السلام/ للصنعاني ٣ / ٣٧ . ونيل الاوطار/ للشوكاني ٥ / ٣٠٠ .

البديلين من جنس واحد ولم يكن البيع بدأ بيد ، فحصل ربا النسيئة أي الربا الذي تكون فيه الزيادة حكمية، اما مادعوه «عبارة عن صورة اختلاف الجنسين، ولم يكن بدأ بيد، فيكون البيع باطلا وحراماً» فان هذا لم يذكر حكمه في الرواية .

المعنى الثاني: انه يكون موضوع الجملة هو «اختلاف الاصناف» والشرط هو بدأ بيد ، فيكون المفهوم اذا كانت الاصناف مختلفة ولم يكن البيع بدأ بيد فلا تبعوا كيف شئتم، وهذا ان كان يوافق ما قالوه الا أنه خلاف ظاهر «اذا» التي هي ظاهرة في الشرطية ، فيكون الاختلاف هو الشرط لأنه هو جزء الموضوع .

ولكن الحق هو: أن كل جملة اذا كان فيها شرطان، كما اذا قلنا اذا جاءك الشيخ محمد وكان معممأ فأكرمه، فان الشرط الاول الذي هو مجيء شيخ محمد يكون موضوعاً والشرط هو كونه معممأ ، فهنا كذلك اذ أن قوله (ص) « فاذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان بدأ بيد » فان اختلاف الاصناف وان كان ظاهره الشرطية الا أن مجيء الشرط الثاني يخرج عن الشرطية ويجعله موضوعاً، والشرط يكون هو الثاني فقط « وهو بدأ بيد » ، فاذا لم يكن بدأ بيد وكانت الاصناف مختلفة فلا يجوز البيع نسيئة ، وحينئذ يتم ما استفاده القوم من المفهوم ، الا أن هذا لا يخرج عن دائرة الظهور .

ولو قلنا بالمعنى الثاني كما هو الظاهر ، فان هذه الرواية تكون ظاهرة في انحصار علة صحة بيع البدلين المختلفين اذا كان بدأ بيد ، وبهذا تعارض روايات وردت عن اهل البيت عليهم السلام يدل منطوقها على عدم البأس في هذه الصورة

(١) وروايات اهل البيت يجب الاخذ بها حتى عند العامة ، لان رواياتهم (ع) لم تكن رأياً شخصياً لهم حتى لا يكون حجة على غيرهم ، وانما يصرحون بأن أقوالهم هذه هي عن رسول الله (ص)، وحينئذ يلزم الباحث الفحص عن وثاقة هؤلاء الائمة فان ثبتت عندهم الوثاقة ووثاقة من روى عنهم فيلزمهم الاخذ برواياتهم ، ولهذا اوردناها هنا لالتزامهم -

منها مارواه علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن رجل اشترى سمناً ففضل له فضل أيحل له أن يأخذ مكانه رطلاً أو رطلين زيت ؟ قال : اذا اختلفا وتراضيا فلا بأس »^١ .

ومنها وثيقة سماعة ، قال : سألته عن الطعام والتمر والزبيب ، فقال : لا يصلح شيء منه اثنان بواحد ، الا أن يصرفه نوعاً الى آخر ، فاذا صرفته فلا بأس اثنين بواحد واكثر من ذلك »^٢ .

ولسكن هذين الروايتين مطلقتان لصورة النسبة فيمكن تقييدهما ، ولكن ذكر فقهاء الامامية أن روايات بيع الطعام بالطعام سلفاً التي هي صريحة ببيع النسبة تجوز ذلك « كما سيأتي ذلك مصفلاً عند بحث الربا عند الامامية » . وحينئذ يمكن الجمع بينهما برفع اليد عن الالتزام الذي هو ظاهر من منطوق رواية عبادة بن الصامت ، فيكون صحة بيع البدلين المختلفين اذا كان يداً بيد كما ذكرت رواية عبادة ، واذا لم يكن يداً بيد كما قالوا بدلالة الروايات عن اهل البيت (ع) ، ونلتزم بكراهة الصورة الثانية « اذا لم يكن يداً بيد » للروايات عن اهل البيت التي تعبر عن هذه المعاملة بأنه « يصلح » الذي استفيد منه الكراهة .

وفي الحقيقة أنه يوجد تعارض ثلاثي الاطراف بين منطوق رواية عبادة ومفهومه

- يراجع الوسائل ١٨ / باب ٨ من ابواب صفات القاضى ، حديث ٦٧ و ٨٥ و ٨٦ / ص ٦٩ و ٧٤ . « عن جابر قال قلت لابي جعفر (ع) اذا حدثتني بحديث فاسنده لى ، فقال : حدثنى ابي عن جدى عن رسول الله (ص) عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى ، وكلمنا احديثك بهذا الاسناد » .

(١) وسائل الشيعة / ج ١٢ / باب ١٣ من أبواب الربا / حديث (١١) ص ٤٤٥ .

(٢) وسائل الشيعة / ج ١٢ / « » « » « » / حديث (٥) ص ٤٤٣ .

وروايات اهل البيت (ع) ، فان منطوق رواية عبادة ظاهرها الالزام في بيع المتخالفين يدأ بيد ، والمفهوم ظاهره عدم جواز بيع المتخالفين نسيئة ، وروايات اهل البيت (ع) تقول بجواز بيع المتخالفين نسيئة .

ونحن اذا لم ننكر مفهوم رواية عبادة فنحل التعارض - مع الاحتفاظ بوجود المفهوم -- برفع الالزام الذي في منطوق رواية عبادة ، حينئذ يرتفع التعارض ، اذ المنطوق يقول اذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدأ بيد من دون الالزام بهذه الصورة ، والمفهوم يقول اذا اختلفت الاصناف فلا تبيعوا كيف شئتم اذا كان يدأ بيد . وهذا المفهوم بقرينة روايات اهل البيت (ع) التي تجوز ذلك وتقول لا يصلح نحمله على الكراهة وبهذا يحل التعارض .

ولكن نقول: ان التحقيق الذي انتهينا اليه في دراسة الرباعند الامامية انتهى بنا الى عدم وجود^١ رواية صريحة تجوز بيع الطعام بالطعام نسيئة ، بل وجود روايات عن اهل البيت تقيد البيع في المتخالفين بالنقد ، وقد رأينا ان هذه الروايات لامعارض لها كما سيأتي البحث عن هذا في محله (الرباعند الامامية) ، ولهذا انتهى بنا الامر الى تحريم هذه الصورة .

ثم ان هذا النوع من الربا لم يكن معروفاً في الجاهلية بأنه ربا ، وانما أطلق الشرع عليه لفظ الربا ، فهو حقيقة شرعية لاعرفية .

واما الطائفة الثانية :

وظاهرها حصر الربا في النسيئة ، وأشهرها حديث اسامة والبراء بن عازب :

١ - « حديث اسامة : عن أبي صالح الزيات أنه سمع أباسعيد الخدري

يقول : الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم ، فقلت له فان ابن عباس لا يقوله ،

فقال أبوسعيد سألته . فقلت سمعته من النبي (ص) او وجدته في كتاب الله ؟ فقال :

(١) يراجع الربا عند الامامية من هذا الكتاب .

كل ذلك لأقول ، وانتم أعلم برسول الله (ص) مني ، ولكن أخبرني أسامة بن زيد أن النبي (ص) قال « لا ربنا الا في النسبة » رواه البخاري ومسلم واللفظ للبخاري ^١ . وقد روي هذا الحديث في الصحاح بالفاظ أخرى هي « انما الربا في النسبة » و « ان الربا في النسبة » و « لا ربا فيما كان يداً بيد » ^٢ .

٢ -- حديث البراء بن عازب : فقد روي بالفاظ ثلاثة ، اثنان في الصحيحين وثالث في خارجهما . اللفظ الاول : روي البخاري من حديث ابن جريح عن عمرو بن دينار وعامر بن مصعب عن أبي المنهال قال : سألت البراء بن عازب وزيد بن أرقم عن الصرف ، فقال : كنا تاجرين على عهد رسول الله (ص) فسألنا رسول الله (ص) عن الصرف ، فقال : « ان كان يداً بيد فلا بأس ، وان كان نساء فلا يصلح » .

اللفظ الثاني : روى مسلم عن محمد بن حاتم عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال ، قال : باع شريك لي ورقاً نسيئة الى الموسم أو الى الحج ، فجاء الي فأخبرني فقلت : هذا لا يصلح ، قال : قد بعته في السوق فلم ينكر ذلك علي احد ، فأتيت البراء بن عازب فسألته ، قال : قدم النبي (ص) المدينة ونحن نبيع هذا البيع فقال : « ما كان يداً بيد فلا بأس ، وما كان نسيئة فهو ربا » وأنت زيد بن أرقم فانه اعظم تجارة مني فأتيته ، فسألته فقال مثل ذلك « ويوجد سند آخر لهذا الحديث رواه البخاري عن علي بن المديني عن سفيان بن عيينة . الخ

وثالث رواه النسائي عن محمد بن منصور عن سفيان بن عيينة . . . الخ .

اللفظ الثالث : رواه عبد الله بن الزبير الحميدي (صاحب الشافي وشيخ البخاري) عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي المنهال ، قال : باع شريك لي بالكوفة دراهم بدراهم بينهما فضل ، فقلت : ما ارى هذا يصلح .

(١) نظرية الربا المحرم ص ٨٧ .

(٢) نفس المصدر عن تكملة (المجموع شرح المذهب للنووي) ١/٢٦٦ و ٢٧٧ و ٥٠٠ .

فقال لقد بعتهما في السوق فماعاب ذلك علي احد ، فأتيت البراء بن عازب فسألته فقال قدم النبي (ص) المدينة وتحادثنا هكذا وقال « ما كان يدأ بيد فلا بأس ، وما كان نسيئاً فلاخير فيه » وأئت زيد بن أرقم فانه كان اعظم تجارة مني ، فأتيته فذكرت ذلك فقال : صدق البراء ^١ هذه هي ألفاظ الحديثين .

فأما حديث البراء وزيد ، فلانتعّب انفسنا في بيان معارضته لحديث الاصناف الستة ، وبيان التأويلات التي ذكرت لها للجمع بينه وبين حديث الاصناف الستة ، وذلك لان سنده غير معتبر ، اذ أن زيد بن أرقم الانصاري الخزرجي ليس بممدوح ان لم يكن مذموماً ، وأما البراء بن عازب ففيه مدح وذم ، على أن في رجال السند لهذه الروايات عمرو بن دينار وهو مشترك بين الثقة والمجهول ، واما اللفظ الاول الذي فيه بالاضافة الى عمرو بن دينار عمرو بن مصعب فهو لم يذكر في كتب الرجال التي وقعت بين يدي ، هذا بالاضافة الى جهالة آخرين في سلسلة الاسناد .

وأما من ناحية المتن ، فان الرواية باللفظ الاول واردة في الصرف (ذهب بفضة) واما اللفظ الثاني فان فيه بيع الورق نسيئة فهو أيضاً في نطاق الصرف . واما اللفظ الثالث الذي روي خارج الصحيحين فهو خطأ كما ذكر ذلك البيهقي فقال بأن الصحيح هو بيع الورق بالذهب كما أخرجه مسلم ^٢ . وحيثئذ اذا كانت هذه الالفاظ واردة في بيع الصرف ، فان للصرف أحكاماً مستقلة كما نعلم ، اي أن الذهب والفضة لها احكام من ناحية الربا ولها أحكام أخرى من ناحية بيع الصرف ، فمن ناحية الربا في صورة كون البدلين من جنس واحد يشترط التماثل والحلول ، وأيهما لم

(١) نظرية الربا المحرم ص ٨٨ عن تكملة المجموع شرح المذهب للنووي

٥٠/١ و ٥٦ .

(٢) يراجع للتوسع : نظرية الربا المحرم ص ٩٣ وما بعدها .

يحصل حصل الربا ، امامن ناحية الصرف ففي صورة اختلاف الجنسين (الذي يمكن حمل الرواية عليه) يشترط التقابض في المجلس ، فان لم يتقابضا بل كان البيع نسيئة فيبطل البيع لعدم تحقق شرط بيع الصرف ، وحينئذ لا تكون معارضة الروايات الاصناف الستة ابدأً. وسوف تأتي لهذا الرأي الذي رأيناه ادلة أخرى .

اذن لم يبق لدينا الاحديث أسامة الذي يحصر الربا في النسيئة ، فهو وان لم يبايع علياً ليه السلام ولم يشهد معه شيئاً من حروبه وتوجد أخبار بذهمه ، بالاضافة الى وجود بعض المنافيات عنده كما ذكر ذلك اهل الرجال ، الا أن تأميره على الجيش من قبل النبي (ص) وقول ابي جعفر (ع) في حقه « أسامة بن زيد قد رجع فلا تقولوا الاخيراً » كل هذا يبين أنه لم يكن كذباً مذموماً فتقبل روايته .

ولكن رواية أسامة اذا نظرنا اليها فنراها مطلقة تشمل كلا معنيي النسيئة ، المعنى الاول : ربا النسيئة الذي هو عبارة عن الربا الجاهلي الذي يدعى انه قد حرمة القرآن الكريم وهو الزيادة في مقابل الاجل الثاني . المعنى الثاني : ربا النسيئة الذي ذكرته السنة ، اي ذكره حديث الاصناف الستة ، وهو عبارة عن حرمة بيع كيلو من الحنطة بكيло من الحنطة نسيئة ، وبيع مثقال من الذهب بمثقال من الذهب نسيئة .

واما رواية الاصناف الستة فهي تذكر نوعين من الربا أيضاً :

النوع الاول : بيع كيلو من الحنطة بكيло ونصف منها نقداً ، فانه يسمى بربا الفضل ، وأيضاً بيع مثقال من الذهب بمثقال ونصف نقداً .

النوع الثاني : بيع كيلو من الحنطة بكيло منها نسيئة ، فانه يسمى بربا النسيئة او النساء . وحينئذ يقع التعارض بين حديث اسامة وحديث الاصناف الستة في النوع الاول من حديث الاصناف الستة ، فان بيع كيلو من الحنطة بكيло ونصف نقداً (وكذلك الشعير والتمر والملح) يكون حراماً نظراً الى حديث الاصناف

(١) الظاهر أنه رجع عن عدم مبايعته لعلی (ع) .

السته ، وحلالا بالنظر الى حديث اسامة ، لانه يحصر الربا في النسيئة فقط .
ولكن الذي أراه أن ابن عباس والروايات التي تروى عنه كلها انما تحرم بيع
النقد نسيئة ، اما غير النقد (الطعام) من الاصناف الستة فلا ، واليك الاحاديث :
١- « سمعت اباسعيد الخدري يقول: الدينار بالدينار ، والدرهم بالدرهم

فقلت له : فان ابن عباس لايقوله . . . الخ » .

٢ - « سمعت ابا أسيد الساعدي ، وابن عباس يفتي الدينار بالدينارين ،
فقال له اباأسيد الساعدي وأغلظ له . . . الخ » .

٣ - أنه سأل ابن عباس عن بيع الذهب والفضة فقال « هو حلال بزيادة
او نقصان اذا كان يداً بيد » .

٤ - « سألت ابن عباس عن الصرف ، فقال يداً بيد » .

٥ - « سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريابه بأساً »^١ .

وعلى هذا فسوف نرى أن ابن عباس فهم من حديث لاربا الا في النسيئة حصر
الربا في النقد بالنسيئة ، اما في غير النقد فلم يفهم ذلك ، وحينئذ تكون المعارضة
في النقدين ، اذ أن حديث الاصناف الستة يشترط عدم الزيادة والحلول نقداً
بينما لاربا الا في النسيئة يشترط الحلول فقط وان كان متفاضلا ، اما النسيئة
فيحرمها سواء كانت من دون زيادة كبيع مثقال من الذهب بمثقال نسيئة ، او مع
الزيادة كبيع مثقال من الذهب بمثقال ونصف نسيئة ، فان اللفظ مطلق فلاوجه
لما قيل من أنه يحرم النسيئة من دون زيادة كالربا الجاهلي الذي ادعوه .

وعلى هذا يمكن القول بأن حديث لاربا الا في النسيئة انما جاء في الصرف
(دراهم بدنانير) كما تصرح بذلك بعض الروايات عن ابن عباس ، فهي تنظر

(١) نظرية الربا المحرم ص ١٠١ عن تكملة المجموع شروح المذهب للنووي

الى احكام الصرف وتقول لابد من أن يكون يبدأ بيد، وأن التفاضل جائز، واما اذا كان نسيئة (فهو حرام وباطل وربما) .

واما اذا كان النقدان من جنس واحد ، فهو مورد التعارض ، اذن بعض ما نسب الى ابن عباس من قول هو جواز (الدرهم بالدرهمين والدينار بالدينارين نقداً) وهذا هو الذي تحرمه رواية الاصناف الستة أيضاً . فالنتيجة يقع التعارض في صورة واحدة ومورد واحد ، وهو اذا كان البدلان من جنس واحد ، فرواية الاصناف الستة تشترط التماثل نقداً ، بينما رواية أسامة لا تشترط ذلك . اذن لاتعارض في ربا الفضل كله في جميع الاصناف الستة .

واما اذا لم نرتضي الفهم الخاص لابن عباس ، وأخذنا باطلاق حديث أسامة فالتعارض يقع في صورة بيع البدلين اذا كانا من جنس واحد بالتفاضل نقداً ، فان حديث الاصناف الستة يقول أنه ربا، بينما حديث أسامة يقول انه ليس بربا « ولاتعارض في صورة بيع البدلين اذا كانا من جنسين نسيئة كما تقدم »^١ . واذا اردنا أن نطبق قواعد التعارض، فان روايات الاصناف الستة هي المقدمة باعتبار شهرتها وكثرتها ، بينما رواية أسامة لمفردها قد أخذ بها ابن عباس وابن عمر وبعض الصحابة، ولكن الاولان رجعا عن الحصر فيما بعد فقلا بحرمة ربا الفضل ، فقد روى مسلم عن أبي نضرة قال « سألت ابن عمر وابن عباس عن الصرف فلم يريا بأساً . فاني لقاعد عند أبي سعيد الخدري فسألته عن الصرف فقال : ما زاد فهو ربا . فأنكرت ذلك لقولهما . فقال : لأحدثك الا ماسمعت من رسول الله (ص) جاءه صاحب نخلة بصاع من تمر طيب - وكان تمر النبي (ص) هذا اللون - فقال له النبي (ص): أنى لك هذا ؟ قال . انطلقت بصاعين فاشتريت

(١) قد يكون في خصوص هذه المعاملة شرط كالتفاضل في المجلس اذا كان البدلان من النقد ، الا أن هذا حكم آخر من ناحية الصرف .

به هذا الصاع، فان سعر هذا في السوق كذا وسعر هذا كذا. فقال رسول الله (ص):
ويلك ارييت ، اذا اردت ذلك فبيع تمر ك بسلة ، ثم اشتر بسلتك اي تمر
شئت، قال ابو سعيد :فالتمر بالتمر أحق أن يكون ربا ، ام الفضة بالفضة ؟ قال:
فأتيت ابن عمر بعد فنهاني ، ولم أت ابن عباس . فحدثني ابو الصهباء : أنني
سألت ابن عباس رضي الله عنهما بمكة فكرهه «وغيرها. وفي بعض الروايات انه
لم يسمع من النبي (ص) حديث لا ربا الا في النسيئة وانما كان يقوله برأيه ٢ .
وروى الحاكم رجوع ابن عباس لما ذكر له (اي لابن عباس) ابو سعيد
ألا تنقي الله ، حتى متى يأكل الناس الربا ، او ما بلغك ان رسول الله (ص) قال
التمر بالتمر ، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب ، والفضة
بالفضة يدأ بيد عينا بعين ، مثلا بمثل فما زاد فهو ربا ، ثم قال وكذلك ما يكال
ويوزن أيضاً ، فقال ابن عباس لابي سعيد :جزاك الله الجنة ذكرني امرأ قد كنت
أنسيته فانا استغفر الله وأتوب اليه ، فكان ينهى عنه بعد ذلك ٣ .

واذا صحت هذه الرواية، فالجمع بينها وبين قوله سمعت أسامة يقول عن
رسول الله (ص) هو أنه سمع الحديث ولكن أخذ يجتهد في معناه ويفسره بفهمه
ولربما لم يسمع سؤال أسامة للنبي (ص) عن اي شيء كان ، وانما سمع الجواب
فقط، فأخذ باطلاقه . واما غيرهما من الصحابة، فان البراء وزيد، قد تقدم الكلام
عنهما وأن روايتهما ليست بحجة ، واما معاوية فهو ممالا يحتج بقوله أيضاً

(١) نظرية الربا المحرم ص ١٠١ .

(٢) «انما هذا شيء كنت اقوله برأى ولم اسمع فيه شيء» المصدر السابق ص ١٠٠ .

(٣) نظرية الربا المحرم ص ١١٢ . ونيل الاوطار للشوكاني ٢٩٨/٥ ذكر القصة
بالاجمال . وكذلك ذكرت قصة رجوعه اكثر الكتب الفقهية والروائية .

(٤) «كالبراء وزيد ومعاوية وعبد الله بن الزبير» .

واما عبدالله بن الزبير فهو ضعيف في الغاية، نعم عبدالله بن مسعود نقل عنه القول أيضاً «لأبأس بالدرهم بالدرهمين» ولكن لم نعرف شيئاً عن ابراهيم التيمي والاعمش اللذين وردا في السند ، بالاضافة الى رجوعه أيضاً اذ ينقل أنه قال « يا معشر الصيارفة ان الذي كنت أبايعكم لا يحل ، لا تحل الفضة الا وزناً بوزن » ٢ .

هذا ويمكن أن يقال بأن التعارض هنا انما هو بين منطوق حديث الاصناف الستة ، ومفهوم لاربا الا في النسيئة ، فانه بالمفهوم يعارض تحريم ربا الفضل الذي هو محرم بالمنطوق وحينئذ تقدم المنطوق على المفهوم لانه أقوى واظهر . وقد ذكر بعض العامة تأويلات للجمع بين الحديثين ، فلم تصل الحالة عندهم الى التعارض ، ومن تلك التأويلات :

١ - - نقل عن الشافعي بقوله « قد يحتمل أن يكون (أن الراوي وهو أسامة) سمع رسول الله (ص) يسأل عن الربا في صنفين مختلفين (ذهب بفضة) (وتمر بعنطة) فقال : انما الربا في النسيئة ، فحفظه فأدى قول النبي (ص) ولم يؤد مسألة السائل » ٣ .

ولكن هذا الحمل لا يحل التعارض ، لان التعارض هو في ربا الفضل في جميع الاصناف أوفي النقيدين (ذهب بذهب وفضة بفضة) فتحله رواية أسامة اذا كان نقداً وتحرمه رواية الاصناف الستة اذا كان نقداً .

٢ - - نقل عن المارودي من علماء الشافعية بحمل لا ربا الا في النسيئة

(١) نظرية الربا المحرم ص ١٠١ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٥ عن تكملة المجموع ٣٩/١ . ان هذا الذي نقل عن عبدالله بن مسعود لم يسمعه من الرسول (ص) وانما سمع من اصحاب الرسول (ص) انه لاتصلح الفضة الا وزناً بوزن .

(٣) المصدر السابق ص ٨٩ .

« على ما اذا كان البدلان من جنس واحد ، فتجوز مبادلتها نقداً مع التماثل بينهما ، ولا يجوز ذلك نساء مع تأجيل أحد البديلين »^١ .

وهذا التأويل لا يحل التعارض الذي بيناه أيضاً ، اذ أن البديلين اذا كانا من جنس واحد ، وكانا متمائلين فلا يجوز تأجيل أحد البديلين ، وهذا مورد قبول كلا الحديثين ، حيث أن حديث الاصناف الستة يقول في صورة اتحاد الجنس باشرط التماثل أولاً والحلول ثانياً ، فاذا لم يحصل الشرط الاول حصل ربا الفضل ، واذا لم يحصل الشرط الثاني وهو الحلول حصل ربا النسبة الذي هو ربا فضل أيضاً حيث أن الفضل هنا حكمي لاهقي ، لان للاجل قسطاً من الثمن ، وكذلك حديث «لاربا الا في النسبة» فاننا قلنا انه في صورة اتحاد الجنسين وكانا متمائلين الا أنه لا يصح نسبة . وهذا لا يحل التعارض ، اذ التعارض كما قلنا سابقاً هو في حصر الربا في النسبة فقط ، بينما حديث الاصناف الستة يبين الربا في الفضل أيضاً .

٣ - ما نقل عن العلامة ابن رشد انه قال «يحتمل أن يريد بقوله « لا ربا الا في النسبة » من جهة انه الواقع في الاكثر . واذا كان هذا محتملاً والاول نص وجب تأويله على الجهة التي يصح الجمع بينها » . وقريب من هذا التأويل ما نقل عن ابن حجر وابن القيم اذ قالوا بأنه يحتمل ان يراد به حصر الكمال وأن الربا الكامل انما هو في النسبة ، غير أن ابن القيم يبيّن تأويله على ان ما يراه من أن ربا النسبة محرم لذاته ، وأن ربا الفضل محرم لسد الذريعة ، وما حرم سدّ للذريعة يباح عند الحاجة^٢ .

وهذا الكلام وان كان مقبولا فيخرج حديث اسامة عن كونه كلاماً حقيقياً ، الا

(١) المصدر السابق ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩١ .

أن هذا الكلام ليس مبتدئاً - كما ذكر ذلك ابن القيم - على ما يراه من أن ربا النسبة محرم لذاته وأن ربا الفضل محرم لسد الذريعة، بل إذا كانا كلاهما محرمين لذاتهما، فيمكن أن يكون « لا ربا الا في النسبة » محمولا على المجازية، باعتبار أنه الواقع في الاكثر خارجاً، وحينئذ يكون كمعنى « لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد » اي لا صلاة كاملة، لا أنها تنفي حقيقة الصلاة. وعلى هذا فمن ينكر مبنى ابن القيم - كما تقدم ذلك منا - يمكنه قبول هذا الوجه من التأويل.

هذا وقد ذكر جمع من العامة أن رواية « لا ربا الا في النسبة » منسوخة، ولكن لم يثبت ذلك، ومجرد احتمال تأخر حديث الاصناف الستة لا يصلح لاثبات النسخ.

و خلاصة القول : ان التعارض بين حديث الاصناف الستة وحديث أسامة اما أن يرفع بأحد الوجوه التي ذكرناها، واما أن يستحكم التعارض فتطبق أحكامه من ترجيح لاحد الحديثين، واذا لم نستطع الترجيح واستحكم التعارض فيتساقط الحديثان في مورد المعارضة وهو « ربا الفضل » وحينئذ يمكننا تحريم ربا الفضل بالاجماع الذي يمكن ادعاؤه بعد رجوع قسم من الصحابة حيث كانوا قائلين به، فان الصحابة الذين قالوا بحديث « لا ربا الا في النسبة » هم: عبد الله ابن عباس، عبد الله بن عمر، عبد الله بن مسعود، عبد الله بن الزبير، اسامة بن زيد، زيد بن أرقم، البراء بن عازب، ومعاوية بن أبي سفيان. وقد رجع من هؤلاء كما تقدم ابن عباس وابن عمر وابن مسعود، واما عبد الله بن الزبير وزيد بن أرقم والبراء بن عازب، فان لم تقبل روايتهم كما تقدم فعدم قبول آرائهم اولى لاننا نعلم أن آراءهم مستندة الى رواياتهم، واما معاوية فأمره واضح، فلم يبق الا أسامة وهو لا يضر بانعقاد الاجماع الذي تقوم حججه على حساب الاحتمال.

ثم ان لنا طريقاً لاسقاط رواية أسامة : وهو عبارة عن اعراض الاصحاب

عنها ، فانهم يروونها في كتبهم ولم يفت بها أحد ، وحتى الذين رووا الرواية رجعوا عنها فيما بعد كما رأينا ذلك، اذن ليس ذلك الا لانهم اطلعوا على عيب فيها فأعرضوا عنها ، وحيث لا يكون هناك تعارض ويكون ربا الفضل محرماً كما ذكرته رواية الاصناف الستة . والى هنا تم الكلام في الفصل الثاني وهو الربا في السنة .

الفصل الثالث

ربا البيع والقرض

وفي هذا الفصل تعرضنا لما تعرض له الفقهاء في باب البيع من الربا ، وقد اعتمدوا في بيانه على السنة النبوية ، حيث أن الايات القرآنية كما يدعون قد نزلت في تحريم ما يسمى بربا الجاهلية ، وقد تقدمت المناقشة فيه ، وقد تكلمنا في هذا الفصل بصورة مشبعة عن العلة ، وتحديد ربا البيع حسب مافهمه الفقهاء من الاحاديث ، مع مناقشة لما عرضناه من افكارهم .

وفي الاخير : تعرضنا ايضاً لربا القرض الذي لم يكن له اهمية كبيرة عندهم فأحله بعضهم وشكك في حرمة البعض الآخر ، لعدم وجود نص عندهم يعتمدون عليه - كما يدعون - لذا قسمنا الفصل الى قسمين (١) ربا البيع (٢) ربا القرض .

القسم الاول : ربا البيع :

تمهيد - قد اعتمد الفقهاء من العامة على أحاديث الاصناف الستة التي تقدمت الاشارة اليها ، وهي دالة على حرمة التفاضل عند اتحاد الجنس في

البديلين من الاصناف الستة التي ذكرتها الروايات ، ودالة ايضاً على حرمة النساء اذا اختلف الجنس في البديلين ، ولكنهم اختلفوا في غير الاصناف الستة ، فمن قائل بانها غير مقصودة بذاتها ، ولذا يتعدى حكم الربا الى كل شيء وجدت فيه اوصاف الاصناف الستة ، وما ذكر الاصناف الستة في الاحاديث الاكمثال للمعاملات التي كانت في ذلك الزمان ، ومن قائل بعدم تعدي حكم الربا الى غيرها ، اما لعدم جواز القياس عندهم ، اولاً نهم يحتاجون في جريانه الى دليل خاص في باب الربا ، ولم يدل عندهم دليل على ذلك ، وبما أن الراي الثاني الذى ذهب اليه الظاهرية وقتادة وداود ^١ وغيرهم هو مخالف لما ذهب اليه الجمهور من الفقهاء من التعدي الى غير الاصناف الستة ، فسوف نتعرض له فيما بعد ، بعد ما نبين اختلاف الجمهور القائل بالتعدي ، لاختلافهم في فهم الصفات او العلة التي لا بد من توفرها في الشيء الذي تثبت حرمة ويكون ربا .

جمهور الفقهاء : ونحن اذنؤيد ما ذهب اليه الجمهور من عدم الجمود على الاصناف الستة التي ذكرتها الاحاديث ، لما رأينا من عدم وجود تخصيص في الاحاديث بالاموال الربوية وانما ذكرت الاصناف الستة فيها وهو لا يدل على التخصيص من دون ذكر قرينة عليه يستفاد منها الحصر مثلاً ، ولكن هذا لا يفرض علينا قبول ادلتهم في التعدي كما سنرى ذلك فيما بعد .

ولنا أن نستدل على أن الربا لا يختص بالاصناف الستة بالروايات المروية عن اهل البيت (ع) خصوصاً الامام الصادق والباقر (ع) التي تذكر فيها الكيل والوزن وأن شرطه التساوي وعدم جواز التفاضل في صورة اتحاد الجنس ، [ونحن نعلم ان الامتعة افترقت عما كانت عليه في زمان النبي (ص) ، اذ أن بعض الاجناس كان في زمان النبي (ص) مكيلاً ثم اصبحت في زمان الامام الصادق (ع)

(١) الخلاف للشيخ الطوسي ١/ ١٩٩ ، ونظرية الربا الحرم ص ١٦٥ .

موزوناً وبالعكس لان ما بينهما قرن ونصف حدثت فيه تحولات اجتماعية كثيرة نتيجة للتلاقح الحضاري .

ومن الملاحظ ان الكر والصاع والمد والرطل كانت اسامي لمكاييل خاصة في عصره (ص) وتبدلت الى الاوزان بعد ذلك. والخلاصة أن انقلاب الاجناس من جهة تعيين مآليتها بالكيل الى الوزن وبالعكس امر واضح جداً [' فلو كان الربا في الاصناف الستة بالخصوص كما يقولون وأن روايات الكيل والوزن معرفة ومشييرة الى انواع خاصة في زمان الرسول(ص) لما ذكرت في زمان الامام الصادق والباقر (ع) ، او كان على الائمة (ع) أن ينبهوا الى هذه الظاهرة ، فعدم التنبيه هو اطلاق مقامي بأن المراد من الكيل والوزن لابماهما معرفان ، وانما للكيل والوزن مطلقاً موضوعية في تحقق الربا .

وبعبارة أخرى: أن الكيل والوزن في زمان الرسول(ص) اذا كان مشيراً الى اصناف خاصة كانت هي مكيلة او موزونة في ذلك الزمان ، فلماذا يبقى هذا العنوان بنفسه في زمان الامام الصادق(ع) من دون اشارة الى أن الكيل والوزن مشير ومعرف، مع العلم أن اشياء مكيلة او موزونة وجدت او سوف توجد على مر الزمان ، فعدم ذكر او اشارة الى الاصناف الستة ، وذكر الكيل والوزن دليل على أن الاساس في حرمة التفاضل في المتمائلين هو ان يكونا مكيلين او موزونين . وسيأتي زيادة توضيح في بحث الربا عند الامامية .

ماهي العلة التي يتعدى بها الى غير الاصناف الستة : (٢)

وقد اختلف الفقهاء في ذلك :

(١) الموجود بين [٠٠٠] كأنه زائد لا يؤثر في سير الاستدلال .

(٢) وتسمى العلة التي يتعدى بها الى غير الاصناف الستة عند اصوليين بتخريج

المناط «وهو أن ينص الشارع على حكم في محل دون أن يتعرض لمناطه اصلاً» كتحريم -

١) قالت الحنفية : - والحنابلة في ظاهر مذهبهم - أن العلة لمعرفة الاموال الربوية أمران :

١ - ان يكون المال مما يوزن كالذهب والفضة ، او مما يكال كالحنطة والشعير والتمر والملح ، أي يكون مقدراً .

٢ - أن يتحد الجنس في المالين المتبادلين ، فان توافر جزء العلة حرم التفاضل والنساء ، وان كان الجزء الاول حرم النساء فقط .

وانما قلنا ان الحنابلة يوافقون الاحناف في الظاهر لانه قد روي « عن احمد روايتان احدهما كأبي حنيفة ، والاخرى الكيل والمأكولية ، ولا يكفي الوزن عنده »^١ ولان العلة عند الحنابلة في ربا النساء كالعلة عند الاحناف ايضاً ولكنهم يصرحون « بأن ربا النسيسة يجري في كل جنسين اتفاقاً في علة ربا الفضل ليس احدهما نقداً »^٢ .

٢) قالت الشافعية : ان العلة في الحنطة والشعير والتمر والملح هي الطعم ، وفي الذهب والفضة هي الثمنية ، واما اتحاد الجنس فهو شرط بحسب المذهب الجديد للشافعي ، فان لم يتحد الجنس وكان احدهما نسيسة حصل ربا للنسيسة .

٣) وقالت المالكية : ان العلة في الذهب والفضة هي الثمنية ، وفي الاربعة الاخرى الاقتيات والادخار . واما اتحاد الجنس فهو شرط ايضاً ، فان لم يتحد الجنس وكان احدهما نسيسة حصل ربا للنسيسة .

- الربا في البر فيعمم الى كل مكيل من طريق استنباط علته ، بدعوى استفادة أن العلة في التحريم هو كونه مكيلاً او غير ذلك ، وهذا هو قسم من اقسام الاجتهاد في العلة .

الاصول العامة للفقهاء المقارن / للسيد محمد تقى الحكيم ص ٣١٥ عن روضة الناظر .

١) كنز العرفان في فقه القرآن / المقداد السيوري ٣٦/٢ - ٣٧ .

٢) نظرية الربا المحرم ص ١٦٨ .

ولكن : علة ربا النسبئة ان اخذنا بها على اطلاقها فمعنى ذلك لا يجوز اسلام التقدين في بقية الاصناف ، وهذا هو مجمع على جوازه من قبل الفقهاء ، ولذلك يضطر من قال بعله ربا النسبئة من تخصيصها ، فالاحناف اشترطوا لجريان ربا النساء في الموزونين ان تتفق طريقة وزنهما ، وحيث لا يجري ربا النساء عندهم في بدلين يوزن احدهما بالقبان بالحديد ويوزن الاخر بالمشاقل كالذهب والنضة ، واما الشافعية والمالكية ، فقد اعتبروا الاجماع مخصصاً للحديث الذي يقول فان اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يداً بيد - على ما فهموه - فقالوا ان في الاصناف الستة جنسين ، جنس الاثمان وجنس المطعومات ^١ .

وهنا مذاهب غير مشهورة تخالف المشهورة في فهم العلة التي توجب التحريم وهي :

(٤) « وقال ابن سيرين العلة ذات وصف واحد وهو الجنس فأجرى الربا في الثياب والحيوان والخشب وكل شيء هو جنس واحد » .

(٥) « وقال ربيعة العلة ذات وصفين جنس تجب فيه الزكاة ، فأجرى الربا في الحبوب التي تجب فيها الزكاة وفي النعم ايضاً » .

(٦) « وقال سعيد بن جبير ذات وصف واحد وهو تقارب المنفعة ، فأجرى الربا في الجنس الواحد لاتفاق المنفعة وكل جنسين يقارب نفعهما كالتمر والزبيب ... » ^٢ .

والبارز من هذه الاقوال هو قول الحنفية والشافعية ، نتعرض لهما ولحجيتهما واما رأي الحنابلة والمالكية فلمشابهته من بعض الوجوه لقول الحنفية والشافعية تعرضنا لها ايضاً بالتبع .

(١) سبل السلام ٣/٣٨ . ونيل الاوطار ٤/٣٠١-٣٠٢ .

(٢) الخلاف ١/٢٠٠ طبعة طهران .

حجج كل من الفريقين

(١) حجة الحنفية : الذين يقولون بأن العلة هي القدر واتحاد الجنس .

وملخص دليلهم عبارة عن أن قول النبي (ص) (الحنطة بالحنطة) معناه البيع وهو لا يجري باسم الحنطة ، اذ الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد لانها ليست بمال متقوم ، فعلم أن المراد الحنطة التي هي مال متقوم ، والطريق الذي نعرف به ان المال متقوم هو الكيل او الوزن ، فصارت صفة الكيل او الوزن ثابتة بمقتضى النص ، ويقال ان ما ثبت بمقتضى النص فهو كالمقصود .
بالاضافة الى ماورد في بعض الروايات عن الرسول (ص) « وكذلك ما يكال ويوزن » فكل هذا يثبت ان القدر بالكيل او الوزن هو المعتبر في التحريم .

وأما اتحاد الجنس ، فلقول النبي (ص) (الحنطة بالحنطة مثل بمثل) فقد اوجبت المماثلة لجواز العقد ولا يتصور ثبوت الحكم بدون محله (وهي المماثلة) فعرفنا أن المحل الذي ليست فيه مماثلة في القدر لا يكون جائزاً « لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه » وهو عقلي^١ . وعرفنا ايضاً أن المحل الذي لا يقبل المماثلة لا يكون مال الربا اصلاً . والقاطع للنقاش كما يقال هو شرط المماثلة ، والمماثلة هنا بذكر الحنطة والشعير وغيرهما تدل على المماثلة المسامحية لا المماثلة الحقيقية^٢ .

(١) كانت هذه القاعدة ودليلها زيادة منا على ما استدلل به الاحناف في كتبهم ، اوردناها

للمناسبة .

(٢) يوجد اختلاف حول المثلى . وتعريفه : ما تساوت اجزؤه من حيث القيمة ، فهل المراد من المثلى تساوى الاجزاء تساويًا حقيقياً او تساويًا مسامحياً ؟ اما هنا فواضح ان المراد من المثلى هو التساوى المسامحي لانه ذكر الحنطة والشعير والملح والتمر ، والتساوى الحقيقي هنا غير متحقق . المكاسب / لشيخنا الانصارى ١٠٥ / ١ .

وأما الحنابلة : فهم لا يختلفون ع-ن الاحناف الا في اعتبارهم اتحاد الجنس في البدلين شرطاً في ربا الفضل لاجزاء علة كلاحناف ، وهذا هو مضمون احدى الروايتين عن احمد كما تقدم ^١ .

ثم ان ما يقال من رد الاحناف بأن التعليل بالقدر ليس صحيحاً ، باعتبارانه لا يصح ان يكون مؤثراً في الحكم ، بل هو كما نقول بالنسبة للاصناف الستة انها تباع او تنقل او تعد او تذرع ، ومادام ليس في هذه الاوصاف وصف مؤثر فكذلك الوزن والكيل ، مردود بامكان أن تقول الاحناف أن التحريم في الربا لمنع الغبن الذي يقع وتحقيق العدل في المعاملات بمقارنة التساوي ، وذلك بالكيل او الوزن ، اذن هناك فرق بينهما وبين النقل والبيع والعد والذرع ، فلا يمكن أن يستفاد من عدم وجود وصف مؤثر في بعضها عدم وجود وصف مؤثر في الكل حتى الكيل والوزن .

نعم قد يقال : ان العلة لو كانت هي الكيل والوزن لكان في ذكر هذه الاوصاف الستة تكراراً وهو زيادة في غير محله ، بالاضافة الى أن اعتبار الوزن هو علة يقتضي عدم جواز اسلام الذهب والفضة في باقي الموزونات ، وهذا يتصادم مع الاجماع على جواز ذلك . وحيث أن يرفعوا اليد عن ربا النساء ويقولون بكراهة بيع الاجناس المختلفة نسبة كما ذهب الى ذلك بعض ، او يضطروا الى التكلف لاجراج هذه الحالة من ربا النسبة على أساس فهمهم المتقدم ، ولذا قالوا بان الوزن في الذهب والفضة بالماثيل وفي غيرها بالقبان ، فلم يتفق البدلان في علة الوزن ، فكأنها مختلفان وزنا ، وهذا تكلف واضح .
واخيراً : فقد اعترض على الاحناف ايضاً بالنسبة لاتحاد الجنس . فقالوا بأنه لا ينبغي عن اي اهمية خاصة ، فالملائم أن يكون شرطاً لاعلة .

(١) اعلام الموقعين ٢ / ١٣٧ . ونظرية الربا المحرم ص ١٦٨ .

وكل هذه الاعتراضات على الاحناف انما تكون واردة اذا كانت عليهم التي ذكروها لحصول الربا ليس منصوصاً عليها ، كما رأينا ذلك بالنسبة لاحاديثهم التي رووها ، فلا يفيد تأييدهم لرأيهم بأن العلة فسي هذه الاصناف الستة الذي عطف بعضها على بعض انما يناسب أن تكون واحدة في الجميع ، وهذا انما يحصل بالوزن والكيل واتحاد الجنس الذي هو موجود في الكل ، بخلاف من قال ان العلة في الذهب والفضة شيء وفي باقي الاصناف الاربعة شيء آخر . بل لا يفيد قولهم بأن الاحاديث اوجبت المماثلة ، والتماثل المنضبط انما يكون بالكيل والوزن ، وأن المماثلة انما تتحقق بحسب الصورة وبحسب المعنى ، والاول يتحقق بالقدر ، والثاني باتحاد الجنس ، لان كلامهم هذا لا يخرج عن الاحتمال او الظن الذي لادليل على اعتباره هنا كما سيأتي في رد بقية المذاهب في اعتبارها العلة للتحريم .

(٣) حجة الشافعية : في أن العلة هي الثمنية والطعم .

وملخص دليلهم هو عبارة عن أن الشارع قد شرط لجواز البيع في الاصناف الستة شرطين زائدين هما (المساواة واليد باليد) فالموجب لزيادة هذين الشرطين معنى في المحل ينبيء عن زيادة خطر ، وزيادة الخطر كما يقال فسي الذهب والفضة لا يكون الاثمنية ، لانهما خلقا لذلك وبالثمنية حياة الاموال ، وزيادة الخطر في الاشياء الاربعة الاخرى لا يكون الا الطعم لان بالطعم حياة النفوس ، فعرفنا أن العلة الموجبة لهذين الشرطين هي الطعم والثمنية .

ويؤيد هذا ظهور السر في تعدادها ، فقد ذكر الشارع جميع الاثمان وهي الذهب والفضة ، ولما كان يشق ذكر جميع المطعومات فقد نص من كل نوع على اعلاه ، فذكر الحنطة وهي انفس المطعومات لبني آدم ، والشعير وهو انفس علف للحيوان ، والتمر وهو انفس الفواكه ، والملح وهو انفس التوابل . اذن

لا يوجد تكرار غير مستحسن في تعدادها^١ .

وأما المالكية : فيتشابه قولهم مع الشافعية الا أنهم يختلفون عنهم في علة الاصناف الاربعة ، اذ قالوا بأن العلة هي الاقتيات والادخار معاً ، ودليلهم هو «أن الشارع ذكر اربعة اصنافاً قاصداً بكل منها التنبيه على ما في معناه ، فبدل البر والشعير على اصناف الحبوب المدخرة ، ونبه بالتمر على جميع انواع الحلوات المدخرة كالسكر والعسل، ونبه بالملح على جميع التوابل المدخرة لاصلاح الطعام ، وكلها يجمعها الاقتيات والادخار مما دل على أنها العلة في التحريم»^٢ .

وقد أورد على المالكية وجود كثير مما يدخروا يقع فيه الربا عندهم ، مما دعاهم الى القول بأن العلة مختلفة في الربا ، فمنها الاقتيات والادخار، ومنها الحلوة والادخار، ومنها التآدم والادخار، ومع هذا نجد كثيراً مما يدخر لا يقع فيه الربا، فالبلاذنجان والجزر واللفت والسلق والقرع ... الخ كل هذا يجوز فيه اثنان بواحد يبدأ بيد من جنس واحد ، فكل القيود التي ذكروها لانفيدهم، لان كثيراً مما لا يتفكه فيه كالبصل والثوم والكمون ومن الفواكه الاجاص والكمثرى وغيرها التي لا يدخل فيها الربا عندهم .

وخلاصة الكلام : أن ما ذكره المالكية والشافعية وحتى الاحناف لا ينسجم مع البحث الفقهي المستند الى الدليل ، وكل ما ذكره لا يعد وأن يكون احتمالاً للعلة ، وان كان احتمال الشافعية ارجح عند البعض ، ولكن كل هذا لا يفيد ، لان كلامنا في دلالة دليل شرعي على هذا الاحتمال اوزاك ، ولان دليل يثبت ذلك ، واذا كان كل مذهب قد أبطل بقية ما قيل انه علة فلم يبق الا ما ذكره هو

(١) السنهوري / مصادر الحق ١٨٤/٣ .

(٢) نظرية الربا المحرم ص ١٧٨ .

وجمع له المؤيدات ، فان هذا لايفيد الظن بالعلية . على أن الظن لايفني من الحق شيئاً ما لم يأت دليل خاص عليه .

نعم نحن نتيقن وجود علة للحكم في الجملة ، ولكن ما ذكرمن الروايات عندابناء العامة لايبين صراحتها، وكل ما سلك من المسالك لايفيد ظناً فلايكون دليلاً بل يبقى على مسرح الاحتمال، ولذلك فسوف يتصادم ما ذهب اليه الجمهور من عدم خصوصية لهذه الاصناف الستة وما هو الظاهر من عدم حصر العلة في شيء معين حتى يتعدى السى غيرها ، وان تعدادها بالخصوص يعلم معه أنه لو كان النظر الى أمر اشتركت فيه هي وغيرها لجاء بيان ذلك، وما لم يأت حسب رواياتهم يفهم أن لها خصوصية خاصة .

السنهوري يرجح حجة الشافعية

وقد ذكر السنهوري «... أن الاعتبار الذي وقف عنده الشافعي اعتبار اجتماعي اقتصادي ، فنفذ بذلك الى لب الموضوع ، وتغلغل في الصميم منه ، أما الاعتبار الذي وقفت عنده الحنفية فهو اعتبار منطقي اقرب الى الشكل منه الى الجوهر ، ولذلك لا نتردد في ترجيح مذهب الشافعي ، فانه يقف من الاشياء الستة المذكورة في الحديث الشريف عند المعنى البارز الذي ينبغي الوقوف عنده »^١

ثم رد السنهوري حجج الحنفية فقال ما ملخصه :

« ١- فالشارع عند ما قال الحنطة بالحنطة ، نظردون شك الى معنى في الحنطة ، وهذا المعنى لا يخرج عن أن يكون الطعم او الكيل ، ومعنى الطعم لخطره اولى من معنى الكيل لتفاهته . ثم ان معنى الطعم لايجعل تعاقب الاشياء

(١) مصادر الحق ١٨٤/٣ وما بعدها .

الأربعة محض تكرار اذ هي تتفاوت في هذا المعنى ... وكذلك عندما قال الشارع الذهب بالذهب نظردون شك الى معنى في الذهب ، وهذا المعنى لا يخرج عن أن يكون الثمنية او الوزن ، ومعنى الثمنية اولى بالاعتبار ٢٠٠ - وليس من الضروري أن المحل الذي لا يقبل المماثلة لا يكون مالا ربوياً ٣٠٠ - وقد تكون الحاجة الى الاشياء داعية الى وجوب منع احتكارها او التلاعب في اسواقها ومن ثم يكون التأثير الحاجة في الحرمة لا الاباحة ٤٠ - وليس من الضروري ان تتوحد العلة في الاشياء الستة لمجرد عطفها بعضها على بعض ، فمن الجائز أن تنتظمها علتان او اكثر ... »^١ .

ولكن كل ما ذكره السهوري من وجوه للترجيح لا تعدو أن تكون احتمالات قد لا تكون راجحة^٢ ، ولكن مع هذا هل دل دليل على هذا الاحتمال؟ على أن الموهنات لهذه احتمالات التي رجحها السهوري كثيرة ايضاً : فمنها

(١) نفس المصدر السابق ص ١٨٤-١٨٧ .

(٢) اذا كان السهوري بهذه المترتبة من الاستدلال اذ يدعى أن معنى الطعم اعظم من معنى الكيل ، فقد يتكلم معه بنفس المستوى ، فيقال ان الكيل اهم من الطعم لما فيه من منع التغابن والغرر ومنع الظلم ، ولذا نرى كثيراً من الايات القرآنية تشير الى اهمية التقدير منها : « واوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين ، وزنوا بالقسطاس المستقيم ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين » (١) « والى مدين أخاهم شعبياً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره ولا تنقضوا المكيال والميزان انسى أراكم بخيروانى أخاف عليكم عذاب يوم محيط . ويا قوم اوفوا الكيل والميزان بالقسط ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين » (٢) .

(١) الشعراء/ ١٨١ .

(٢) هود/ ٨٤ - ٨٥ .

أن الطعام لو كان حقاً هو العلة فما هو الوجه لهذا التعدد الخاص من الطعام ؟ وما ذكر من أن الحنطة هي انفس المطعومات لبني آدم والشعير انفس مطعوم للحيوان والتمر انفس الفواكه والملح انفس التوابل ، كل هذا انما هو ترقيع لرد الاشكال لادليل على صحته والافمن قال ان الشعير انفس مطعوم لكل الحيوانات؟ ولما ذا لم يكن الماء الذي هو اساس كل شيء هو انفس مطعوم للاحياء ؟ واذا كان الشافعية قد استدلوا باللفظ البارز (لفظ الطعام) فأين مايدل بلفظ بارز من النصوص على العلة في النقيدين ؟ على أن ادلة واضحة تسرد تدل على المقصود بالطعام هو القمح كما في حديث أبي سعيد «كنا نخرج على عهد رسول الله (ص) صدقة الفطر صاعاً من طعام او صاعاً من شعير او صاعاً من تمر او صاعاً من اقط» فلم يوقع اسم الطعام الاعلى البروحه ، وهذه الرواية وان لم تكن حجة عندنا لانها فهم خاص لابي سعيد الا أنها حجة عندهم كما هي طريقتهم في الاحتجاج على الاحكام الشرعية بمثل هذه الروايات .

وبعد هذا العرض على هذه المسالك يمكن القول بأنه لم تظهر لنا علة يقصد أن تكون هي المؤثرة في الحكم في الربا ، والادل عليها بأي طريق ، ولا يمكن القول بعدم تمكن الشارع من بيانها ، اذ لا مانع عقلي من بيان ذلك ، اذن اما أن نتعبد بما ذكره الشارع من ذكر الاصناف الستة فقط ونحرم الربا فيها فقط ونحلها فيما عداها ، او نفحص اكثر في الاحاديث التي تروى عن النبي (ص) ولو لم تكن من طرق ابناء العامة لنرى هل صرح بهذه العلة التي يجري الربا معها أم لا ؟

وهذا يحتم علينا مراجعة احاديث الشيعة التي تروى عن النبي (ص) بتصريح اهل البيت (ع) الذين يقولون قولنا هو قول رسول الله (ص) وقول رسول الله هو قول جبرائيل ، وقول جبرائيل هو قول الله تعالى ، وهذا ما سنراه فيما يأتي

عند الكلام حول الربا عند الامامية وسوف نرى أن الامامية لم يبحثوا عن علة تحريم الربا التي لم يذكرها المعصوم (ع) بحيث يدور معها الحكم وجود أو عدماً ، وانما ذكر الامامية موضوع الحرمة ، كما ورد ذلك عن أئمتهم سلام الله عليهم ، وبما أن موضوع الحكم عندهم عام فهو ينسجم مع من يرى تعدي الحرمة من الاصناف الستة الى كل مكيل او موزون في حالات خاصة .

تحديد ربا البيع

وقد اتفق العامة على أن الربا لا يكون الا في البيع ولا يشمل كل المعاوضات^١ ويرد عليهم مخالفة اطلاق الروايات الكثيرة التي وردت في التأكيد على (المثل بالمثل) والباء هنا للمعاوضة الا أنها حرف وليست باسم ، على أنه لم يذكر دليل لهم يخص الربا في البيع^٢. وعلى ما اتفقوا عليه ينقسم الربا في البيع الى قسمين : ربا الفضل – ربا النسيئة .

اما الاول : تحديده .

المذهب الحنفي قال: يتحقق ربا الفضل باجتماع علة الربا عند الحنفية وهي (القدر واتحاد الجنس) فكل مكيل او موزون من جنس واحد اذا بيع متفاضلا تحقق فيه ربا الفضل، والمراد من المماثلة هي المماثلة في القدر لافي الصفة والا اذا تماثل القدر والصفة لم يبق هناك معنى للمبادلة .

المذهب الشافعي : قال كذلك يتحقق ربا الفضل بتحقيق علة الربا ، وهي عندهم الطعم والتمنية مع وجود شرط وهو اتحاد الجنس ، فكل مطعوم اذا

(١) المحلى ، ابن حزم ٨ / ٤٦٧ .

(٢) سيأتي بحث مفصل عن شمول الربا للمعاوضات عند البحث عن الربا عند الامامية .

بيع متفاضلا تحقق فيه ربا الفضل ، وكذلك اذا بيع الثمن في الثمن وكانا من جنس واحد كالذهب بالذهب أو الفضة بالفضة وجب التماثل والافسد البيع . وبديهي أن تكون هناك اختلافات بين المذهبين في تطبيق ربا الفضل وقد يتفق المذهبان في تحريم بعض الاشياء او تحليلها ^١ .

المذهب المالكي : ويتحقق ربا الفضل بتحقيق علة الربا عندهم ، وهي في الاصناف الاربعة الاقنيات والادخار وفي الذهب والفضة الثمنية ، فكل ما يقات ويدخر كالتمر بالتمر والسكر بالسكر يجري فيه ربا الفضل . وكذلك الذهب بالذهب والفضة بالفضة لانهما اثمان ، وفي الكل الجنس متحد لانه شرط . وأما المذهب الحنبلي : فقد قلنا أنه لا يختلف عن الاحناف الا في اعتبارهم الجنس في البدلين شرطاً في ربا الفضل لاجزاء علة كالاحناف وهو مضمون احدي الروايتين عن احمد .

واما الثاني : تحديده .

«فاذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف ما شئتم اذا كان يداً بيد» الاصل . وعلى الفهم المتقدم للاصل نحدد ربا النسبة عند المذاهب فنقول : اما المذهب الحنفي : فهو يجري ربا النسبة بوجود احد شطري العلة وهي (القدر والجنس) فيكون في حالتين : (١) أن يكون كل من البدلين مكبلاً او موزوناً ، سواء اتحد الجنس ام لم يتحد . (٢) أن يكون البدلان من جنس واحد ، سواء كانا مكبليين او موزونين او غير ذلك . ففي الحالة الاولى : لا يجوز البيع نسبة ويجوز يداً بيد . ولكن هذه القاعدة تؤدي الى غلق باب السلم في الذهب والفضة ، وهو تسليم الثمن وتأخير المثلث المكبل او المزون ، وقد رخص

(١) راجع مصادر الحق للسهودي ١٨٨/٣-١٨٩ ونظرية الربا المحرم ص ١٧٢

وما بعدها .

به النبي (ص). ويقفل كذلك باب بيع الموزونات بنقد مؤجل، ومن اجل هذا قسمت الحنيفة الموزونات الى قسمين :

أ - النقد (الذهب والفضة) ويوزن بالمناقل .

ب - الموزونات الاخرى من حديد ، نحاس ، سكر ، ونحوها وتوزن بالقبان ، وهذان القسمان لايتحدان في صفة الوزن ، ومن ثم تجوز مبادلة احد القسمين بالآخر نسيئة . وانما اضطر الاحناف الى هذا لاجل الاجماع على جواز اسلام النقدين في باقي الموزونات كما تقدم .

وفي الحالة الثانية : اذا كان البدلان من جنس واحد ولم يكونا مكيلين او موزونين كالحيوان في الحيوان لم يجز البيع نسيئة ويجوز بدأ بيد^١ . ودليلهم ان النبي (ص) نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، وهذا دليل على أن مجرد اتحاد الجنس علة لتحريم النساء ، فيكون الربا في المذهب الحنفي على النحو الاتي:

١ - في الموزون بالموزون من جنس واحد .

٢ - في الميكل بالمكيل من جنس واحد .

ويجري فيه كل من ربا الفضل والنسيئة

٣ - في الموزون بالموزون من جنسين مختلفين .

٤ - في المكيل بالمكيل من جنسين مختلفين .

ويجري فيه ربا النسيئة فقط

٥ - في الموزون بالمكيل .

٦ - في المكيل بالموزون .

ولايجري فيه ربا اصلا

وبالاولى يجوز البيع نسيئة لو اختلف الجنس في غير المكيل والموزون .

(١) مصادر الحق / للسهيدي ٣ / ١٩٠ .

واما المذهب الشافعي: فكذلك يجري ربا النسيئة بوجود احد شطري العلة عند الشافعية وهي الطعم او الثمن، اتحد الجنس او اختلف، فلا تجوز النسيئة في التمر بالتمر، ولا التمر في القمح، ولا تجوز النسيئة في الذهب بالذهب ولا في الذهب بالفضة، ولا تجوز النسيئة في بيع مطعوم كالقمح في الحديد وفي غير المطعوم بغير المطعوم كالجص في الجص او الجص بغيره. وتجاوز النسيئة في بيع الثمن بالثمن مطعوماً او غير مطعوم كالا زر في الفضة.^١ وكذلك يختلف المذهبان في تطبيقات ربا النسيئة كما اختلفا في تطبيقات ربا الفضل^٢.

واما المذهب المالكي: فأيضاً يتحقق ربا النسيئة عندهم كالشافعية في النقيدين وفي التمر بالتمر والتمر بالسكر لانهما طعام للادمي قابلان للاقتيات والادخار.

موارد الاختلاف بين المذاهب :

توجد موارد اختلفت فيها المذاهب من ناحية الربا وعدمه لاختلاف المبنى عندهم فمنها: أن بيع النحاس بالنحاس مثلاً او الجص بالجص مع التفاضل لا يجوز عند الاحناف والحنابلة لوجود علة ربا الفضل وهي الكيل او الوزن مع اتحاد الجنس عند الاحناف، وهي الكيل او الوزن عند الحنابلة مع اعتبارهم اتحاد الجنس شرطاً، ولكن هذه المعاملات كلها جائزة عند الشافعية والمالكية لانها ليست برؤية لعدم وجود الطعم عند الشافعية ولا الاقتيات والادخار عند المالكية، ولعدم وجود الثمنية عندهما معاً.

ولكن اذا بيع البطيخ بالبطيخ او البيض بالبيض نقداً مع التفاضل، فانه لا يجوز عند الشافعية لوجود الطعم الذي هو العلة في الربا بينما يجوز ذلك عند المالكية لعدم قابليتهما للاقتيات وللاادخار، وكذلك يجوز عند الاحناف والحنابلة لعدم

١، ٢) نفس المصدر ص ١٩١-١٩٢ اراجع للتوسع .

وفي ربا النسبة : فان المكيالات والموزونات غير المطعومة وغير الاثمان تحرم فيها النسبة عند الاحناف والحنابلة لوجود القدر ، اما عند الشافعية فانها لا تحرم وكذلك المالكية لعدم الطعم عند الاول والادخار عند الثاني وعلى العكس من ذلك تحرم النسبة عند المالكية والشافعية فيما هو غير مقدر ولكنه مطعوم قابل للادخار ، ولا يحرم عند الحنفية والحنابلة لعدم وجود القدر^٢ .

وأما مالا يتحقق فيه القدر والطعم او الثمنية او الادخار كالحيوان بالحيوان فانه يجوز بيعه نسبة عند الشافعية والمالكية لعدم الطعم أو الادخار ، ولا يجوز ذلك عند الاحناف لوجود اتحاد الجنس الذي هو علة كاملة لربا النسبة . وعلى العكس من ذلك الحديد فانه لا يجوز نسبة عند الاحناف والحنابلة لانه مقدر ويجوز عند الشافعية والمالكية لانه ليس طعاماً ولا قابلاً للاقتيات والادخار .

تنبية : ان هذه الامثلة التي ذكرت ، وذكر اختلاف المذاهب الاربعة فيها من ناحية كونها ربوية أم لا ، انما تصح في بعض الاماكن وفي بعض الاوقات ، باعتبار أن البطيخ والبيض مثلاً عد عندهم غير موزون ولا مكبل، بينما يمكن أن يكون مكبلاً أو موزوناً في مكان آخر أو في نفس المكان ولكن في وقت آخر ، وحينئذ تختلف الفتوى حسب اختلاف العادة . وكذلك بالنسبة لبعض أمثلة مالا يمكن ادخاره في وقت ، ويمكن ادخاره في وقت آخر كما في زماننا الذي يمكن فيه ادخار أكثر المطعومات كالبيض مثلاً فيما

(١) اي في ذلك الزمان لم يكن البطيخ موزوناً وكذلك البيض ، أما في زماننا فيما انهما موزونان فيجرى فيهما الربا على مسلك الاحناف .

(٢) نظرية الربا المحرم ص ١٧٢ - ١٧٤ .

قابل للدخار بواسطة الآلات الكهربائية .

وربما يعترض على هذا الكلام فيقال : بأننا لا نعرف كيف كان يباع كل صنف على عهد الرسول (ص) « فان رجعوا الى أن يجعلوا لاهل كل بلد عادته حصل في الدين لعباً اذا شاء أهل بلد أن يستحلوا الحرام ردوا كل ما كانوا يبيعونه بكيل الى الوزن وما كانوا يبيعونه بوزن الى كيل »^١ .

وهذا الاعتراض وان كان على أصل اعتبار الكيل والوزن الا أنه يمكن أن يكون اعتراضاً على اختلاف الاوزان والمكيل من مكان الى آخر ومن زمان لآخر ، ولأدري كيف يكون هذا اشكالا اذ من يقول باعتبارهما لا يفرق بين أن تكون الحنطة أو غيرها مكيلة أو موزونة فانها مادة ربوية . نعم لو اعترض بارجاع المكيل الى المعدود لخرجه عن الربا فله وجه ، ولكن جوابه بأن المتبع هو عادة أهل البلد لا أن كل انسان يتبع عمله الشخصي .

ومع هذا كله فان عندنا روايات تدل على اعتبار الكيل والوزن عند المتبايعين ففي صحيحة الحلبي « في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلاً بكيل معلوم ثم ان صاحبه قال للمشتري ابتع مني هذا العدل الاخير بغير كيل فان فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعته . قال : لا يصلح الا بكيل . قال : وما كان عن طعام سميت فيه كيلاً فانه لا يصلح مجازفه هذا مما يكره في بيع الطعام »^٢ . وهي ظاهرة في اعتبار المكيل عند المخاطب وفي عرفه وان لم يكن كذلك في عرف الشارع ، باعتبار أن الكراهة هنا بمعنى المبعوضة التي تستوجب التحريم . وعلى هذه الرواية - وهي دليل شرعي حجة - لا يلتفت الى كلام المعترض لانه اجتهاد - لو صح

(١) المحلي ٨ / ٤٨٤ .

(٢) المكاسب / لشيخنا الانصاري ١ / ١٩٠ . والصحيحة عبارة عن كون سلسلة السند كلهم من الثقات العدول الامامية ، فهي حجة في أعلى مراتب الحجية عند الامامية .

تعبيرنا - في مقابل النص .

اذن صح تنبيهنا على أن الامثلة التي ذكرت انما تصح في بعض الاوقات وفي بعض البلدان حسب اختلاف العادة ، والمعتبر لثبوت الحكم هو وجود موضوعه عند العرف وعند المتبايعين ، فلوانتفى الموضوع فلا يأت الحكم لانتهاء موضوعه ، وقد عرفنا أن الموضوع هو كونه موزوناً او مكيلاً او مدخراً او مطعوماً او قوتاً او غير ذلك عند العرف وعند المتبايعين .

القسم الثاني : ربا القرض :

وقد اختلفوا في حرمة ، واستدل البعض على حرمة بأمور :

١ - القياس ، فانهم قاسوه على الربا المنصوص عنه .

٢ - حديث سوار : « كل قرض جر نفعا فهو ربا » او « فهو باب من ابواب

الربا » .

٣ - قول النبي (ص) : « القرض صدقة » فلا ينبغي لك أن تأخذ من صاحبك

منفعة ، حيث أن القرض عبادة وصدقة ، فحكم الانتفاع عليه كحكم الاستئجار على سائر امور الدين من الافناء والوعظ . . . الخ^١ .

والمقصود من ربا القرض هو أن يشترط في القرض نفع للمقرض ،

اما اذا لم تكن المنفعة مشروطة في القرض بل جاءت تطوعاً من المستقرض ،

فلا بأس به لانه قرض لم يجز منفعة ، ولقوله (ص) « فان خياركم احسنكم قضاءً » .

ولكن القياس الذي ذكره هنا انما نشأ من مشابهة ربا القرض لربا الجاهلية

في أخذ المال في مقابل الاجل ، وهذه المشابهة سوف نناقشها عند ذكر دليل

المشابهة .

(١) الربا والمعاملات في الاسلام ص ٤٥ .

وأما حديث سوار ، فقد نقله علماء العامة عن علي (ع) وقد نقله الامامية عن النبي(ص) ويحتمل أن يكون عن علي عن النبي(ص) (الأن علياً(ع) لم يصرح به باعتبار أن قوله هو قول الرسول(ص) فيكون الحديث معتبراً حينئذٍ . ولكن ذهب بعض من فقهاء العامة الى أن ربا القرض لم يرد فيه حديث صحيح ، والحديث الذي أخرجه صاحب (بلوغ المرام) عن علي عليه السلام اسناده ساقط وسوار متروك الحديث ^٢ .

وأما استدلالهم بقول النبي (ص) « القرض صدقة » فلا يمكن أن يكون دليلاً على حرمة ربا القرض ، ويمكن مناقشة ما قيل -- من أن القرض عبادة وصدقة فحكم الانتفاع عليه كحكم الاستئجار على سائر امور الدين من الافتاء والوعظ - كبروياً بأن نقول بإمكان أخذ الاجرة على اتیان العبداءة المستأجر عليها بداعي امتثالها لاعلى نفس الاتيان كي ينافي عباديتها ، فيكون أخذ الاجرة - كما افاده في الكفاية - من قبيل الداعي الى الداعي ^٣ وقد افتى بجواز أخذ الاجرة على الواجب الكفائي بهذا النحو السيد الامام الخوئي حفظه الله تعالى ^٤ . واما صغروياً فلا يمكننا اخذ الاجرة أولنفع على القرض الذي هو عبادة وصدقة لدليل خاص في المقام يأتي عند بحث ربا القرض عند الامامية .

(١) ولكن هذا الاحتمال غير صحيح لان الامامية يصرحون بأن الرواية نبوية ، ولو كانت عن الامام علي (ع) لما صرحوا بذلك ولكن لهم بها شأن آخر .

(٢) الربا والمعاملات فى الاسلام ص ٢١ .

(٣) كفاية الاصول / للاخوند ١ / ١٩٧ .

(٤) المسائل المنخبة ص ٣٥ / مسألة (١٠٢) «الاحوط قصداً للقرية فى التفسير ، فلا يجوز اخذ الاجرة عليه . ولا بأس بأخذ الاجرة على المقدمات ، او أن يكون التفسير بقصد القرية ، ويكون اخذ الاجرة داعياً الى ذلك » .

وقد ذكر السنهوري دليلاً على حرمة ربا القرض فقال : لان الزيادة تشبه الربا والتحرز من حقيقة الربا وعن شبهة الربا واجب . ولكن فيما نرى أن الشبه بالمحرم لوحده لا يسوغ لنا أن نعطي حكم المحرم للشبه ، لأن يكون الشبه من جميع الجهات وقد رأينا أن الشبه هنا ليس من جميع الجهات فلا يكفي هذا لاعطاء الحرمة لربا القرض . على أن التحرز عن شبهة الربا ليس واجباً دائماً ، إذ قد تكون شبهة الربا في بعض الموارد حكمية فلا يجب التحرز عنها . ثم ان هذا الدليل الذي ذكره السنهوري - فيما ارى - يعود الى القياس الذي ذكر كدليل على حرمة ربا القرض حيث قاسوه على الربا المنصوص العلة، وهذا القياس الذي ذكره وكل قياس عندهم له اركان اربعة هي :

١ - الاصل : وهو الجزئي الاول المعلوم ثبوت الحكم له (كربا الجاهلية)

في المثال .

٢ - الفرع : وهو الجزئي الثاني المطلوب اثبات الحكم له (كربا القرض)

في المثال .

٣ - الجامع : وهو جهة الشبه بين الاصل والفرع كالزيادة على أصل المال

في المثال .

٤ - الحكم : وهو المعلوم ثبوته في الاصل والمراد اثباته في الفرع كالحرمة

في المثال .

وهذا القياس بأركانه الاربعة الذي يسمى بعرف المناطقة (التمثيل) لا يفيد

الا الاحتمال لانه لا يلزم من تشابه شيئين في امر أو امور أن يتشابه في الحكم ايضاً. نعم كلما قويت وجوه الشبه يقوى عندنا الاحتمال حتى يكون ظناً، وهو في هذه الحالة لا يخرج عن القيافة التي لاتعني من الحق شيئاً .

نعم قد نستفيد أن الجامع (جهة المشابهة) علة تامة لثبوت الحكم في الاصل،

وبما أن العلة لا يتخلف عنها معلولها، فنستنبط على نحو اليقين أن الحكم ثابت في الفرع لوجود علته التامة . ولكن إثبات ان الجامع هو العلة التامة لثبوت الحكم في المسائل الشرعية ليس لنا طريق اليه - كما قلنا سابقاً - الامن ناحية الشارع نفسه كما اذا نص الشارع على العلة بنفسه ، وحينئذ يخرج عن اسم القياس باصطلاح الفقهاء ويكون حجة . اما في موردنا فلم ينص الشارع على العلة في ربا الجاهلية ، فضلا عن معرفة وجودها في ربا القرض ، وحينئذ يكون القياس في هذا المورد غير مفيد الا الاحتمال .

وقد استدلل بعض الفقهاء على أن القرض المطلق ليس ببيع استناداً الى حديث الرسول (ص) « القرض صدقة » ولكن اذا زيد فيه شرط النفع يصير بيعاً لانه يفوت كونه تبرعاً فيكون الفضل أيضاً ربا .

وقد أورد على هذا القول عدة مؤاخذات ، ملحظها هي :

اولا : أن القرض لا نسلم انه يصدق عليه أنه معاوضة ابتداء وانتهاء لانه لا عوض له في الحال .

ثانياً : ان الشرط خلاف مقتضى العقد لان مبنى القرض على التبرع، واذا كان الشرط خلاف ذلك فانه يفسده ، ولكن القرض من العقود التي لا تفسد بالشروط الفاسدة ، بل الشرط يكون لغواً والعقد صحيحاً ، واذا بقي القرض على صحته لم يصير بيعاً .

ثالثاً : ان الفقهاء يصرحون بأن النفع المشروط في القرض شبيه بالربا ، فلو قلنا باستحالة القرض بشرط النفع الى البيع - كما عن القائل - لصار النفع ربا حقيقة لاشبهاً بالربا .

والى هنا لم يتم دليل عند العامة على حرمة ربا القرض ، ولعله لهذا ذهب بعض الفقهاء منهم لكراهية ربا القرض .

وقد ذهب بعضهم للتفريق بين الزيادة الصريحة في القرض ويقصد بها شرط

زيادة الشيء الذي اقترض عند الوفاء وبين المنفعة التي يجريها القرض كما اذا شرط رد الاجود مما أخذ عند الوفاء واعتبر الزيادة الصريحة هي التي حرّمها النص القرآني وهي ربا الجاهلية التي هي عبارة عن حقيقة الربا وماهيته ، وأما القرض الذي جر منفعة فهو الذي يحرمه الحديث المروي ، وقد تكلف كثيراً لارجاع كلام الفقهاء في هذه المسألة الى المنفعة بمعناها الضيق لا الزيادة الصريحة^١ . وهذا الكلام بالاضافة الى عدم دليل يدل على هذا التمييز ، فان الفرق بين ربا الجاهلية وبين الزيادة الصريحة في القرض واضح كما تقدم مراراً ، اذن الاول لا تكون الزيادة فيه من اول الامر ، وانما تكون عند الوفاء في صورة عدم تمكن المقرض من سداد دينه ، اما الثاني فالزيادة فيه عند العقد فليس القرض الذي اشترطت فيه الزيادة الصريحة هو مما حرم بالقرآن الكريم حتى يكون الحديث الشريف في معنى آخر . بالاضافة الى أن الحديث الشريف عام يشمل كل قرض جرنفعاً ، سواء كان هذا النفع هو زيادة اوصفة كاشتراط رد الاجود او كتابة السفتجة^٢ او غير ذلك، فما هو الدليل على جعل فرق بين الزيادة وبين النفع

-
- (١) نظرية الربا لمحرم ص ٢٠٦/٢١٣ وكان من الامران يعبر عن المنفعة التي يجريها القرض كما اذا شرط رد الاجود بالمنفعة بمعناها الواسع لا الضيق ، ولكنه تسامح بذلك .
 - (٢) والسفتجة تكون زيادة حكمية باعتبار أن صاحب العين العظيمة الحمل يدفع العين لاجل أن يستلمها في بلد آخر . فان كان هذا قرضاً فهو قد أقرض مالا وانتفع به ، اذ رفعت عنه كلفة نقل المال وهو أجرة الطريق ، وان كان بيعاً فهو مبادلة مال بمال نسيئة . (هذا ما ذكر كدليل لهم على أن السفتجة مبطلّة) راجع نظرية الربا المحرم ص ٢١١ - ٢١٢ .

وكذلك ذكرت رواية عن عمر تنهى عن ذلك . وأما نحن : فنرى في كلام القوم اختلافاً واضحاً في معنى السفتجة ، اذ منهم من يفسر السفتجة بالعين العظيمة الحمل ، ومنهم من يفسرها بمطلق الحوالة سواء كانت لعين عظيمة الحمل أو لورق أو ذهب ، ونحن لانوافق

الذي هو كرد الوجود ؟ ولذا نجدا بن حزم يصرح بأن القرض يدخل فيه الربا في صورة « اشتراط اكثر مما أقرض او اقل مما أقرض أو أوجد مما أقرض أو أوفى مما أقرض ، وهذا مجمع عليه وهو في الاصناف الستة منصوص عليه . . . وهو فيما عداها شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل »^١ .

وهذا الكلام وان كنا لانوافق على قسم منه وهو (اشتراط رد الادون او الانقص) اذ الربا المحرم هو اشتراط الزيادة سواء كانت عينية او حكمية ، اما اشتراط النقيضه او الا دونية فهو ليس ربا فلا يكون محرماً ، وكل الحوالات التي تكون هي من قبيل اشتراط المحول اعطاء انقص مما أخذ ، وهو في حقيقته قرض ، اذ أن المحول له هو المقرض ، والمحول هو المقرض ، ويشترط المقرض رد الانقص ولم يقل أحد بحرمة من الفقهاء المعروفين . ولكننا على كل حال: نستفيد من كلام ابن حزم عدم الفرق بين شرط الزيادة او شرط رد الوجود وهو المطلوب . وسوف يأتي تفصيل عند البحث عن القرض الربوي عند الامامية . ويتضح أنه ليس كل شرط في القرض هو المحرم وانما الشرط الذي يجزئ نفعاً للمقرض عرفاً هو المحرم فقط .

على حرمة السفنجة بمعنيها ، أما رواية عمر فليست حجة علينا لانها ليست رواية عن النبي « ص » .

وأما ما ذكر فمناقشته هي بأن هذه العملية هي قرض الا أنه لم يجز منفعة ، وانما هو قرض دفع به الضرر على المقرض ، ودفع الضرر ليس جراً للنفع كما هو واضح ، وحينئذ فان لم يصدق النفع لا تكون العملية القرضية محرمة .

(١) المحلى ٤٩٤ / ٨ ولا يوافق ايضاً على كلامه القائل بأن الشرط الذي ليس في كتاب الله فهو باطل اذ اكثر الشروط التي يشترطها المتعاملون ليست في كتاب الله تعالى مع الحكم بصحتها عند الفقهاء .

الفصل الرابع

وهو يشتمل على بحثين مهمين :

الاول : ماذكر من التخلص الموضوعي للربا ، كبيع العينة وبيع الوفاء ، وحط وتعجل ، والبيع مع السلف . مع مناقشة من يقول بالحرمة .

الثاني : ماذكر من التخلص الحكمي للربا كبيع العرايا وبيع المصوغ وبيع مادخلته الصنعة بوجه عام وبيع الدراهم والدنانير المسكوكة مع مناقشة ذلك . ثم ختمنا البحث عند العامة بخاتمة مفيدة .

البحث الاول : التخلص من الربا موضوعاً :

ذكر بعض الفقهاء وجود عقود ظاهرها مشروع الا أنها تعتبر ربوية لبعض الوجوه : فمن تلك العقود :

١ - بيع العينة : وهو عبارة عن أن تباع السلعة بثمن مؤجل ، ثم يشتريها البائع من المشتري بثمن معجل اقل مما باع به . « وقد قال بحرمة هذا البيع مالك واحمد لانها حيلة لربا النسبة » وقد احتج لهؤلاء « بحديث عائشة حينما أخبرتها ام محبة بأنها كانت لها جارية ، فباعتها لزيد بن أرقم بثمانمائة درهم الى عطائة ، وأنه اراد بيعها ، فابتاعها منه بستمائة ، فقالت عائشة بئسما شريت وبئسما اشتريت فأبلغني زيدا أنه قد ابطل جهاده مع رسول الله (ص) الا أن يتوب . فقالت لها : أرايت ان لم آخذ منه الا رأس مالي ؟ فقالت : « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف »^١ .

وقد استدلل ابن القيم على تحريم العينة بما روي عن الازاعي عن

(١) نظرية الربا المحرم ص ٢٠٣ عن القرطبي ٣/٣٥٩ - ٣٦١ .

النبي (ص) انه قال : « يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع » ثم قال : « وهذا الحديث وان كان مرسلًا فإنه صالح للاعتضاد به بالاتفاق . . . فنه من المعلوم أن العينة عند من يستعملها انما يسميها بيعاً ، وقد اتفقا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد ، ثم غير اسمها الى المعاملة وصورتها الى التبائع الذي لاقصدلها فيه البتة ، وانما هو حيلة ومكر وخديعة لله تعالى » .

ولنا أن نقول : لادلالة فيما نقل عن عائشة على الحرمة ، لانه فهم خاص لها حجة عليها ، وليس هو أثراً عن النبي (ص) حتى يكون معتبراً ، وأما الحديث الذي رواه ابن الاوزاعي فلا يستفاد منه تحريم هذه الطريقة التي ذكرناها ، بل يفهم منه أنه قد يستحل الربا بالبيع ولكن اي بيع يستحل فيه الربا فيكون حراماً ؟ فهذا غير واضح من الحديث ، بالاضافة الى ارساله كما ذكر ، والاعتضاد غير محقق . واما ما ذكره ابن القيم من عدم القصد الى بيع العينة فهي دعوى من دون دليل ، اذ القصد امر نفساني يكشف عنه الانشاء من قبل المتعاملين . وفيما أرى أن صحة هذا البيع مما ينسجم مع القواعد العامة في البيع اذا أخذنا بظاهره ولم يلزم المشتري بالبيع ثانية^٢ كما هو مفروض البحث هنا ، فحينئذ لا توجد شائبة ربا ، وذلك لان العقد الاول الذي توفرت فيه كل شروطه -- كما هو الفرض -- حتى القصد اليه فهو بيع صحيح وكذلك البيع الثاني . فلم يحصل من البيع الاول لوحده ربا ، ولامن العقد الثاني كذلك ، نعم حصل من مجموع العقدين نتيجة الربا ، وهذا لم يكن محرماً في اصل الشريعة ، نعم

(١) نيل الاوطار ٥/٢٠٦/٢٠٧ عن نظرية الربا ص ٢٠٤ .

(٢) واما مع الزام (المشتري بالبيع ثانية) في البيع الاول فهنا بحث طويل عند الامامية حول بطلان هذه المعاملة ولكن للربا ، وتوجد روايات عن الائمة عليهم السلام تدل على البطلان يأتي الكلام عنها مفصلاً .

ظاهر النواهي عن المعاملات الربوية متجهة الى حصول الربا في معاملة واحدة اذا توافرت شروط معينة ، ونحن اذا لاحظنا ما وقع في بيع العينة فلم نجد تلك الشروط التي تقدمت متوافرة ، فلم يحصل الربا في المعاملة .

وأما قول ابن القيم من أنهم اتفقوا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد فهو ان كان يريد من حقيقة الربا تحديده شرعاً فهو مصادرة على المطلوب ، واما قوله أنهم لا قصد لهم بالتبايع فهو اول الكلام لان القصد الى التبايع الاولي موجود وكذلك الثانوي ، وانما كانت عندهم غاية من البيعين ، وهي لا تتنافى مع قصد التبايع ، ولذلك نشترط كل الشروط المعتمدة فيهما ، وأما اذا افترضنا عدم وجود قصد الى التبايع فالعقد باطل من ناحية عدم القصد لامن ناحية حصول الربا . هذا كله مضافاً الى ان الحيلة التي تجري لاجل الهروب من الحرام الى الحلال لا يوجد دليل على تحريمها خصوصاً عند العامة الذين هم اول من قال بالحيل^١ .

نعم ربما نفصل في بيع العينة بين بيعين :

الاول : وهو ما تقدم الذي يكون ظاهره عبارة عن بيعين لم يحصل ارتباط شرعي بينهما ، حصل منهما نتيجة الربا القرصي ، وحينئذ يكون الحكم ما تقدم من عدم دليل على الحرمة لعدم شمول دليل الربا لما هو ظاهر من البيعين .

الثاني : أن يكون البيع الاول مرتبطاً بالبيع الثاني ، أي لولا البيع الثاني لما حدث البيع الاول ، وحينئذ يكون هذان البيعان صورتها ما تقدم ، ولكن روحهما هو القرض الربوي قد توصلنا اليه بهذا الثوب من المعاملة ، اذ القرض هو تملك مع الضمان وهو حاصل من المعاملتين ، فلا يجوز فيه الزيادة لان ادلة حرمة ربا القرض تشملها .

وهذا التصوير الثاني - وان لم يكن مقصوداً لمن حرم بيع العينة من ابناء

(١) وتوجد روايات تحذ الحيلة التي يهرب بواسطتها الانسان من الحرام الى الحلال ولكن في ربا البيع لافي ربا القرض سهأتى ذكرها عند بحث الحيل في ربا الامامية .

العامة ، حيث أن الأدلة التي ذكروها لا تربط بين البيعين على نحو لولا البيع الثاني لما حصل البيع الأول كما هو ظاهر من حديث عائشة - فإن كان هو المقصود ففيه شائبة ربا باعتباره قرضاً قد ألبس ثوب البيع ^١ .

ولكن هذا الدليل على البطلان ينجسم مع الفكرة القائلة أن وراء الألفاظ لباً قد قصده المتعاقدان ، والاعتبار باللب ، وأما على المسلك القائل أن ألفاظ المعاملات لا واقع لها إلا الانشاء لأنها أمور اعتبارية لا واقع لها إلا الانشاء وأما موراثها فهو داعي للمتعاقدين ، فيكون عندنا عقدان قد شرط العقد الثاني في العقد الأول ، ولا ربط للعقد الأول بالقرض كما لا ربط للعقد الثاني كذلك ، وحينئذ ينبغي بحث المسألة على مقتضى القاعدة أولاً ثم بحثها على مستوى الروايات الواردة في المقام ، وهذا ما سنبحثه في بيع العينة عند الإمامية .

ثم إن من جملة ما استدل به أبناء العامة على حرمة بيع العينة هو ما رواه ابن عمر « أن النبي (ص) قال : إذا ظن الناس بالدينار والدرهم وتبايعوا بالعينة واتبعوا أذناب البقر وتركوا الجهاد في سبيل الله أنزل الله بهم بلاءً فلا يرفعهم حتى يرجعوا دينهم » ^٢ .

وهذا الحديث لا دلالة فيه على تحريم العينة لأنه قد قرن العينة بالأخذ بأذناب البقر والاستغال بالزرع وهو غير محرم ، فالسياق لا يدل على الحرمة . ثم إنهم قد ذكروا في تسمية هذا العقد بالعينة وجوهاً : منها أن المشتري يأخذ بدل سلعته عيناً أي نقداً حاضراً ، ومنها أن البائع يعود إليه عين ماله بعد أن باعه .

(١) هذا الكلام منا كدليل على البطلان ، وتوجد أدلة أخرى على البطلان كالروايات المروية عن أهل البيت (ع) في هذه الصورة يأتي الكلام عنها عند البحث في ربا الإمامية .
(٢) نيل الأوطار ٣٢٠/٥ .

٢ - بيع الوفاء :

وهو عبارة عن أن يبيع البائع العين على أنه اذا ارد على المشتري الثمن ردها له ، وقد ذكر أن فيه حيلة للربا ، لانتفاع المشتري ببيع المبيع مدة بقائه في يده ، وقد قال بعض الفقهاء بحله لحاجة التخلص من الربا .
وقد ذكر بعضهم أن هذا « من قبيل الرهن لا يملكه المشتري ، ولا ينتفع به الا بإذن مالكة وهو (المشتري) ضامن لما أكل من ثمره وأتلف من شجره ويسقط الدين بهلاكه » .

ومن العجيب حقاً أن يعبر عن هذا انه من قبيل الرهن، مع التصريح بأنه بيع ، فالتكلف في هذا القول واضح لمخالفته ظاهر العقد بل وصریحه ، ثم ماعنى ان يذكر لفظ (المشتري) اذا قلنا انه رهن ؟ ! ! وكذلك لا ينقضي العجب من قولهم أن فيه حيلة للربا لانتفاع المشتري ببيع المبيع مدة بقائه في يده ، وهل أن بيعاً يشترط فيه المشتري خيار الفسخ الى مدة معينة الا من هذا القبيل ؟ ولا ندري لماذا قال بعض الفقهاء بحله لحاجة التخلص من الربا ؟ فأی ربا هنا حتى نتخلص منه بهذه المعاملة ؟ ! .

والحق أن هذه معاملة فيها شرط صحيح لم يخالف كتاب الله وسنة رسوله (ص) وهي عبارة عن بيع شيء مع اشتراط على المشتري ارجاع المبيع اذا أرجع اليه الثمن في مدة معينة او دائماً^٢، وهذا هو ما يسمى بالبيع الخياري ، اي أن الخيار في فسخ العقد موجود للبائع عند ارجاع الثمن، وبهذا يتمكن المشتري

(١) نظرية الربا المحرم ص ٢٠٥ .

(٢) ذكر المشهور أن عدم ذكر مدة للشرط يحصل الشرط غريباً والشرط اذا بطل بطل العقد ، ولكن الرأي الصحيح اذا قصد الشرط لكونه غريباً فلا يبطل العقد .

من التصرف بالمبيع لانه ملكه ملكاً متزائلاً بالعقد الذي فيه خيار للبائع .

٣ - حط ويعجل :

وقد بين ابن رشد صورة هذه المعاملة فقال « يتعجل الدائن في دينه المؤجل عوضاً يأخذه وان كانت قيمته أقل من دينه »^١ .

وأجاز هذه المعاملة ابن عباس ، وزفر من الحنفية ، ومنعها جمع منهم ابن عمر من الصحابة ومالك وابو حنيفة والثوري . وقد ذكر في سند من لم يجزها أنها « شبيهة بالزيادة مع النظرة المجمع على تحريمها ، ووجه شبهها بها أنه جعل للزمان مقداراً من الثمن بدلامنه في الموضعين جميعاً » .

وفيما اراه أيضاً ان هذه المعاملة منسجمة مع القواعد العامة في البيع بشرطان لا يكون الجنسان ربويين ، لانها تقرر أن للاجل قسطاً من الثمن ، وهي قاعدة مقبولة رفعتنا اليد عنها في قضية الربا حيث أن الشارع المقدس في قضية القرض وفي قضية البيع مسح شروط معينة^٢ لم يقبل هذه القاعدة ، ولكن في غير هذين الموردین تجري هذه القاعدة على حسب مجراها ، وهنا « أي في مورد التعجيل يسقط شيئاً من ماله » فهو شيء مقبول ، ولم يرد فيه نهى ومنع ، ولولا أن النهي وارد في صورة الزيادة في مقابل الاجل لما قلنا بالمنع والبطالان . اذن لا حاجة لصحة هذه المعاملة من ايجاد رواية كما فعل المجيزون بماروي عن ابن عباس أن النبي (ص) لما أمر باخراج بني النضير جاءه ناس منهم ، فقالوا يا نبي الله انك امرت باخراجنا ولنا على الناس ديون لم تحل ، فقال رسول الله (ص)

(١) بداية المجتهد ١١٩/٢ .

(٢) كأن يبيعه منا من الحنطة بمن ونصف نسيئة . واما اذا باعه منا من الحنطة نقداً بمن نسيئة فهنا الاجل له قسط من الثمن على القاعدة فتكون الزيادة حكمية ربوية .

« ضعوا وتعجلوا » فلم يكن هذا الحديث مجزئاً للمعاملة ، وانما القواعد العامة هي الفاضية بصحة المعاملة، وهذا شاهد على ذلك .

كما وردت صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : انقذني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته ، او يقول : انقذني بعضاً وأمد لك في الاجل فيما بقي ، فقال : لا ارى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً يقول الله عز وجل : فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون »^١ .

ولكن لنا أن نقول ان عنوان المسألة يختلف عن الدليل الذي ساقه القوم عليها كما يختلف عن الصحيحة التي ذكرناها وذلك : لان المسألة هي في صورة وقوع معاملة الدين المؤجل بعوض ، اما دليل القوم فلا ينظر الى وجود معاملة بين الدين وما ينقد حالا ، اذ يقول « ضعوا وتعجلوا » وهذا ليس معاملة وانما هو عبارة عن وفاء المدين بعض دينه مع ابراء ذمته من الزائد وكذلك الصحيحة التي سقتها اذ تقول « انقذني من الذي لي كذا وكذا واضع لك بقيته » ، وعلى هذا فمدلول الروايتين هو صحة هذه العملية حتى اذا كان مافي الذمة وما يأخذه الدائن هو من جنس واحد لانه ، عبارة عن اخذ شيء من الدين قبل الاجل وبراء المدين من الباقي وهو لا بأس به قطعاً .

(٤) - البيع مع السلف ٢ او الصفقتان في صفقة :

وقد ذكر له عدة معاني ، ومن جملة ما ذكر من المعاني هو ما ذكره سماك « هو الرجل يبيع البيع فيقول : هو بنسأ « اي بنسيئة » بكذا وهو ينقد بكذا وكذا »

(١) وسائل الشيعة ج ١٣ ، باب (٢٢) من ابواب الدين ص ١٢٠ حديث (١)

(٢) السلف هو القرض في لغة اهل الحجاز .

وقد رويت عدة روايات تنهى عن بيع وسلف وعن شرطين في بيع، وفي حديث آخر عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله (ص) من باع بيعتين في بيعة فله او كسهما او الربا » وفي لفظ آخر نهى النبي (ص) عن بيعتين في بيعة، وفي لفظ حديث آخر نهى النبي (ص) عن صفقتين في صفقة، وعن ابن حبان موقوفاً^١ « الصفقة في الصفقتين ربا »، وقد روي عن عبدالله بن عمر أن رسول الله (ص) بعث عتاب بن اسيد الى مكة وقال « انههم عن شرطين في بيع وعن بيع وسلف ، وعن بيع مالم يقبض وعن ربح مالم يضمن »^٢ .

وقد ذكرت لهذه الاحاديث - كما قلنا - معاني مختلفة، فمنها ما ذكره سماك « هو الرجل يبيع البيع فيقول : هو بنسأ (اي بنسيئة) بكذا وهو بنقد بكذا وكذا » وحينئذ اذا كان هذا هو معنى الاحاديث فانها تبطل المعاملة لا للربا كما هو ظاهر من اكثر الاحاديث . نعم رواية ابي هريرة التي ليست حجة عندنا - لما ذكره اصحاب الرجال فيه - ورواية ابن حبان الموقوفة التي ليست بحجة عند الجميع تذكر أن المعاملة ربوية وباستثناء هذين الروایتين ، فالنهي الذي جاء في المعاملة لم تكن فيه لفظة الربا .

ولعل بطلان هذه المعاملات من ناحية فقدانها شرطاً من شروط صحة البيع وهوتعيين الثمن، فانه هنا مردد وغير معين، بالاضافة الى أن البائع لم يقصد ثمناً معيناً . هذا كله اذا أنشأ البائع البيع على هذه الصورة ، واما اذا لم ينشأ البيع على هذه الصورة ، وانما اتفقا على البيع النقدي بالثمن الاقل ، واتفقا على البيع النسيء بالثمن الاكثر ثم بعد ذلك أنشأ البيع مع القصد الى ثمن

(١) الموقوف عبارة عن اسقاط الراوى الذى بعده ، ويصح ايضاً اذا لم يذكر المروى عنه من هو .

(٢) هذه الروايات كلها عن كتاب نظرية الربا المحرم ص ٢١٣ - ٢١٥ .

معين ، فان البيع هنا صحيح ولاشائبة للربا اصلا ، لان الثمن في مقابل المثلث
وان كان الثمن اكثر من قيمة المثلث ، فان هذا ليس بربا كما هو واضح .
ثم انه يمكننا أن نذكر معاني أخرى للبيع مع السلف على سبيل الاحتمال
وهي :

١ - أن يبيع منه شيئا ليقرضه ، او يؤجله في الثمن ليعطيه على ذلك ربحاً .

٢ - أن يبيعه اما حالا او سلفاً بمائة من دون تعيين احدهما .

٣ - أن يشتري سلفاً ، وحينئذ لا يجوز لي أن أبيع المثلث الذي ام أقبضه .

ولكن المعنى الثالث ساقط اطلاقه ، لان البيع على البائع جائز بالتولية
وبغيرها بشرط ان لا يكون ربا ، أما على غير البائع فهو الذي لا يجوز الا تولية ،
وحينئذ يكون اطلاق منع البيع غير صحيح ، ويكون المعنى هو المنع من الشراء
سلفاً وبيعه على غير البائع قبل القبض بغير التولية .

وأما المعنى الثاني فهو على خلاف لغة اهل الحجاز الذي يسمون السلف
قرضاً ، ويكون البيع باطلا لعدم تعيين أن البيع نقداً او سلفاً . واما المعنى
الاول : فان كان شرطاً في ضمن عقد ، فيجب أن ننظر الى هذا الشرط ، فان كان
مخالفاً لكتاب الله اولسنة رسوله فهو حرام والا فلا بأس به لانه شرط في ضمن
العقد ، وليس هذا من القرض الذي جرنفعاً ، بل هو من البيع الذي جر قرضاً
او نفعاً وهو لا بأس به . نعم لو كان اعطاء الربح على مجرد التأجيل فهو ربا
او بحكم الربا كما دلت عليه روايات أتقضي ام تربى ، ولكن الربح في البيع
لاجل التأجيل .

اما البيعتين في بيعة : فقد ذكرت لها معاني مخالفة لما تقدم وهي :

١ - فقد فسرهما الشافعي على نحوين :

أ - ان يقول بالنقد بكذا وبالنسيئة بكذا .

ب - أن يقول بعثك هذا العبد مثلاً بألف على أن تبيعني أو فلان (أي يبيعي فلان) الدار بكذا ، أو يقول : أبيعك داري هذه بكذا على أن تبيعني غلامك بكذا فإذا وجب لي غلامك وجبت لك داري ^١ .

٢ - أن يسلفه ديناراً في قفيز حنطة إلى شهر ، فلما حل الأجل وطالبه بالحنطة قال بعني القفيز الذي لك علي إلى شهرين بقفيزين ، فصار ذلك بيعتين في بيعة ، لأن البيع الثاني قد دخل على الأول فيرد إليه أو كسهما وهو الأول ^٢ .

فأما التفسير الأول للشافعي فهو المعنى الذي ذكر للبيعتين في بيعة ، وقد قلنا فيه أن البيع باطل لتردد الثمن عند العقد ، بل لم يحصل قصد إلى أحدهما بالخصوص . ولكن التفسير الثاني للشافعي فهو لا يبطل المعاملة لأنه من قبيل الالتزام في الالتزام ويشمله قوله (ع) « المؤمنون عند شروطهم » أو « المسلمون عند شروطهم » .
وأما المعنى الثاني : فهو وإن كان من قبيل بيع مالم يقبض إلا أن يبيعه على البائع لأبأس به كما تقدم ، فلا يصح أن يكون البيعتين في بيعة المنهي عنه معناها هو هذا ، إذن يتعين أن يكون معناها هو ما ذكرناه سابقاً .

تنبيهان :

الأول : إن الحرمة التي أطلقت على بيع العينة ، والوفاء ، وحط وتعجل ، والبيع مع السلف من قبل بعض العامة ، مع عدم ذكر دليل يعتد به على الحرمة ، لا ينسجم مع تحليل ربا الفضل بحجج مختلفة وهو الذي فيه دليل واضح على الحرمة ، وليتهم قالوا بحرمة ما كان فيه دليل واضح ولم يقولوا بحرمة ما ليس فيه

(- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج / للرملي ٣/ ٤٣٣ وما بعدها . وفتح القدير

٢١٨ / ٥ .

(٢) نظرية الربا المحرم ص ٢١٤ هامش (٣) .

دليل او مشكوك الدليلية حتى يكون قولهم منسجماً مع القواعد الاصولية للاستنباط. ومن جملة من قال بحرمة العينة بلأن يكون له دليل واضح هو ابن القيم ، بينما أحل ربا الفضل لانه قد حرم حسب مدعاه من باب سد الذريعة .

الثاني : وقد تعرض الامامية لهذا البحث وخلاصة ما ذكر فيه هو أن الروايات في صورة بيع الشيء نقداً بكذا ونسيئة بكذا متعارضة ، فبعضها تجعل هذا البيع الذي عبرت عنه الروايات « شرطين في بيع » باطلا كما في موثقة عمار^١ عن أبي عبدالله (ع) في حديث « ان رسول الله (ص) بعث رجلا الى اهل مكة وأمره أن ينهاهم عن شرطين في بيع » ، وبعض الروايات تصحح هذا البيع بأقل الثمنين الى أبعد الاجلين كصحيحة^٢ محمد بن قيس البجلي عن أبي جعفر (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) من باع سلعة فقال ان ثمنها كذا وكذا يداً بيد ، وثنمها كذا وكذا نظرة ، فخذها بأي ثمن شئت واجعل صفقتها واحدة فليس له الاقلهما وان كانت نظرة ، وفي مضمون هذه الرواية موثقة السكوني^٣ .

ثم انه بعد تحكم المعارضة بين الروايات ، ذهب السيد المرتضى في الناصريات بواسطة الجمع بين الروايات الى حمل الروايات الناهية على الكراهة حيث أن الروايات المجوزة تقول ان البيع مشروع « خذها » . ولكن هذا الجمع لا يمكن المساعدة عليه حيث أن النبي (ص) أرسل الى اهل مكة ينهاهم عن شرطين في بيع ، فهذا الاهتمام من قبل النبي (ص) يدل على أن النهي غير قابل للحمل على الكراهة .

وذهب بعض : الى أن الروايات المجوزة هي في صورة كون البيع قد انشأ حالاً ، بأن باعه بدينار كلي في الذمة ، فان قال ونسيئة بكذا فمعناه امهلك سنة

١٢/٣٦٧ رواية (٣ ، ١ ، ٢) باب (٢) من ابواب احكام العقود .

على أن تعطي دينارين، فتكون الزيادة في مقابل الاجل (وهو فاسد وحرام) لانه داخل في الربا حكماً او موضوعاً كما دلت عليه الروايات ، وحينئذ الروايات المانعة تقول لا يعمل هذا العمل فانه حرام ، واما الروايات المجوزة فهي تقول اذا عمل هذا العمل فيثبت اقل الثمنين لابعد الاجلين (اي التملك لاجل الزيادة باطل ، اما البيع الاول الحال فهو صحيح) .

وقال بعض: ان الروايات المجوزة كصحيحة محمد بن قيس وموثقة السكوني ناظرة الى صورة تلف المبيع الذي يبيع بيعين (بقداً ونسيئة) فان البيع فاسد وقد اعطى البائع الى المشتري المبيع وقد تلف بيده، فيكون المشتري ضامناً، وحينئذ ماذا يعطي المشتري الى البائع ؟ الجواب هو : يعطي المشتري اقل الثمنين، لان الملاك في باب الضمان في القيميات هو قيمة يوم الضمان وهو الثمن الاقل ولو كان في ابعد الاجلين .

ولكن نقول : الجمعان (الثاني والثالث) لا يمكن المساعدة عليهما لعدم وجود شاهد عليهما، فهما جمعان تبرعيان. نعم لو كانت رواية ابي هريرة او الموقوفة المتقدمة في اول البحث معتبرة لكان شاهد جمع فيكون الجمع الثاني معتبراً ، ولكن الروايتين كما ترى .

وهناك جمع رابع : ذهب اليه السيد ^١ اليزدي فقال ان الروايات المانعة مطلقة لما نهى عنه ولغيره وهوما اذا قال بعث هذا المال الى شهر بألف والى سنة بألفين والمشتري يقول قبلت . ولكن الروايات المجوزة التي تقول يثبت البيع بأقل الثمنين مؤجلاً ، هي في مورد واحد وهو بعته نقداً بكذا ونسيئة بكذا .

ولكن هذا الجمع ايضاً غير صحيح لعدم الفرق بين الصورتين (الى شهر

(١) تعليقة السيد اليزدي (قده) على المكاسب ١٧٧/٢ .

بكذا والى سنة بكذا) (ونقداً بكذا ونسيئة بكذا) على أن الروايات التي تنهى عن شرطين في بيع يكون القدر المتيقن منها هو (للنقد والنسيئة) بالإضافة الى أن الروايات المجوزة مطلقة لما اذا باع الى شهر بكذا والى سنة بكذا ولا جمع عرفي بينهما .

البحث الثاني : الخروج من الربا حكماً :

وقد ذكر الفقهاء جملة من الموارد تكون خارجة عن حكم الربا وهي :

١- بيع العرايا :

يقول ابن القيم « وأما ربا الفضل فأبيح منه ما تدعو اليه الحاجة كالعرايا ، فان ما حرم سداً للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد » ثم يقول « ان تحريم ربا الفضل انما كان سداً للذريعة كما تقدم بيانه ، وما حرم سداً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة كما أبيحت العرايا من ربا الفضل »^١ .

ومن الجدير بالذكر التنويه الى أن فقهاء العامة غير متفقين تماماً على حكم بيع العرايا، بل وعلى تحديد موضوعها، فقد قال مالك بالجواز « وقال الشافعي يجوز بيع العرايا وهو بيع التمر على رؤوس النخل خرصاً بمثله من التمر كيلاً، ويجوز فيما دون خمسة^٢ اوسق قولاً واحداً وفي خمسة اوسق على قولين ، وفيما زاد على خمسة اوسق لايجوز ، واختلف قوله فقال في الام الغني والفقير

(١) اعلام الموقعين ٢/ ١٤٠ و ١٤٢ .

(٢) الوسق ستون صاعاً ، والصاع تسعة ارطال بالعراقي، فيكون خمسة اوسق تساوي الفين وسبعمائة رطل بالعراقي ، وبالمعيار المعمول في هذا العصر على ما حسبه تساوي ثمانمائة وسبعة واربعين كيلو غراماً .

والمحتاج سواء، وقال في اختلاف الاحاديث والاملاء ولا تجوز الا للفقير وهو اختيار المزمي . وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك في القليل والكثير وهو ربا^١ . واحتج له مقلدوه بما صح من طريق عمر «نهى رسول الله (ص) عن المزبنة، والمزبنة أن يباع مسا في رؤوس النخل من ثمر بتمر مسمى بكيل ان زاد فلي وان نقص فعلي^٢» وغيرها .

ونحن نقول: أنه لا حجة لهم في ذلك، اذ أن المزبنة التي ذكر النهي عنها لا ينكرها احد من العامة، وانما الكلام في حلية العرايا التي نقلت بالتواتر عندهم، والعجب من أبي حنيفة تحريمه بيع العرية الذي جاء به نص بالجواز كما سيأتي ، وتحليله ما لم يرد فيه نص من بيع الجوز على رؤوس اشجاره بالجوز المجموع^٣ .

وأما النصوص التي يستند اليها في حلية العرايا فكثيرة منها ما روي من طريق « ابن أبي شيبه نا ابن المبارك عن عثمان بن حكيم عن عطاء عن ابن عباس قال : الثمر بالتمر على رؤوس النخل مكيلة ان كان بينهما دينار او عشرة دراهم فلا بأس به ، وهذا خبر صحيح^٤ » « وروينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت ان رسول الله (ص) رخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها من التمر^٥ . وعن الشافعي « العرية أن يأتي أو ان الرطب وهناك قوم فقراء لا مال لهم، ويريدون ابتياع رطب يأكلونه مع الناس ولهم فضول تمر من أقواتهم فأبيع لهم أن يشتروا الرطب بخرصها من التمر فيما دون خمسة اوسق نقدا^٦ » . ومن مجموع هذه الاقوال التي تقدمت، نشاهد عدم الاتفاق على معنى محدد

(١) الخلاف ٢٠٩/١ طبعة طهران .

(٢) المحلى ٤٥٩/٨ طبعة بيروت .

(٣) نفس المصدر المتقدم ٤٠-٤٦١-٤٦٣-٤٦٢ .

للعرية ، بل للمزبنة عند ابناء العامة ، فقد ذكر قسم منهم كما ذكرت الروايات بأن العرية هي عبارة عن بيع الرطب على النخلة بتمر منها ، ولكن ذكر الشافعي معنى آخراً للعرية لانعلم ما هو دليله عليه، فقد ذكر أن معناها هو شراء الرطب الذي على النخلة بتمر على الارض .

وفيما نرى أن المزبنة هي الاصل في التحريم ، ومعناها ما تقدم ذكره في الروايات، واما العرية فهي الاستثناء الذي حلل وهي مخصوصة بالنخلة او النخلتين او فيمادون خمسة اوسق كما ذكرت ذلك الروايات . وبعبارة اوضح ان التعارض الذي نشأ من تحريم بيع المزبنة وتحليل بيع العرايا مرفوع بنفس الفاظ الاحاديث حيث أن النهي عن بيع المزبنة عام يشمل كل رطب على النخلة اذا بيع بالتمر اما الجواز في العرايا فهو مخصوص ببيع الرطب على النخلة او النخلتين ، اذا أراد من لا مال له شراءه او اذا اراد الضعيف شراءه فقد جوز الشارع له الشراء فيمادون خمسة اوسق بتمر منها، فيكون العام مراداً به غير هذه الصورة ، وهذا جمع عرفي ، وبهذا نعرف أن المزبنة هو بيع الثمر على النخل بتمر منها^١ . ويتبين مما تقدم أن جواز التفاضل بين الرطب والتمر في بيع العرايا انما هو للنص الذي ورد عندهم كالتواتر لالحاجة كما قال ابن القيم، فان الحاجة اذا قال بهانص أخذنا بها والا فلا، ولسنا بحاجة الى دليل يدل على حرمة كثير من الحاجات عند الناس . على أن الحاجة التي قيل بها غير محدودة وغير معلومة . نعم اذا كانت الحاجة بمعنى الضرورة التي تبيح أكل الميتة وشرب الدم، فانها لا تختص في العرايا، بل تسري في جميع الافعال المحرمة، ولكننا نقطع بعدم ارادة الضرورة من الحاجة هنا، اذ يمكن أن تؤدي هذه الحاجة ببيع التمر بغير التمر والرطب، ثم يشتري بالثمن رطباً . وهذا وان كانت فيه كلفة كما في كل شيء يريد الانسان تحقيقه الا أنه لم

(١) وسيأتى تفصيل ذلك في البحث عن المزبنة والعرايا عند الامامية .

يصل الى مرحلة الضرورة التي تبيح المحظور .

كما اننا الان لسنا بصدد التحقيق في علة المنع من بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر منها، والا لاثبتنا أن العلة ليست هي الربا، وانما هي اتحاد الثمن والمثمن كما سيأتي تحقيقه عند بحث الربا عند الامامية .

٢ - بيع المصوغ :

وقد ذكر العامة أن الحاجة تدعو الى اباحة التفاضل، فيجوز بيع الصياغة المباحة كخاتم الفضة، وحلية النساء بفضة او ذهب من مثلها متفاضلا، والفضل في نظير الصياغة. ويقول ابن القيم « ان كانت الصياغة مباحة كخاتم الفضة وحلية النساء وما يبيع من حلية النساء وغيرها، فالعادل لا يبيع هذه بوزنها من جنسها، فانه سفه واضاعة للصناعة . والشارع احكم من أن يلزم الامة بذلك ، فالشريعة لا تأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس اليه ، فلم يبق الا أن يقال لا يجوز بيعها بجنسها البتة ، بل يبيعها بجنس آخر، وفي هذا من الحرج والعسر والمشقة ما تنفيه الشريعة »^١ .

وبعد أن ذكر السنهوري كلام ابن القيم في الجواز قال « وقد جوز الشارع بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب، وابن هذا من الحاجة الى بيع المصوغ الذي تدعو الحاجة الى بيعه وشرائه . فلم يبق الاجواز يبعه كما تباع السلع ... »^٢ . ولا ندري لماذا لم يقل ابن القيم أن العادل لا يبيع الحنطة الرديئة بالحنطة الجيدة من دون تفاضل ، فانه سفه واضاعة للجودة ، والشارع احكم من أن يلزم الامة بذلك، فالشريعة لا تأتي به ولا تأتي بالمنع من بيع ذلك وشرائه لحاجة الناس اليه ...

(١) اعلام الموقعين ٢/١٤٠-١٤١ .

(٢) مصادر الحق ٣/٢١٢ .

الخ، فإن منهجه الذي سلكه يلزمه أن يقول هذا أيضاً، ولا يحدث اي شيء زائد على ما فعله هنا، اذ كل ما فعله هنا مخالفة النص الصريح. فالتكن مخالفة النص في موردين ، احدهما هنا والاخر في بيع الحنطة الرديئة بالحنطة الجيدة متفاضلا .

ثم اننا لا نرى توجيهاً لهذا المسلك من اباحة بيع المصوغ بجنسه متفاضلا الآن يقصد من الحاجة الضرورة التي تبيح المحظور، والا كيف يفتي بالجواز مع وجود نصوص صريحة في حرمة هذه المعاملة يرويهما ابناء العامة انفسهم؟! فقد اخرج مسلم وغيره القصة التي وقعت بين عبادة ومعاوية عن أبي الاشعث انه قال «غزونا غزاة وعلى الناس معاوية، فغنمنا غنائم كثيرة فكان مما غنمنا آنية من فضة فأمر معاوية رجلاً ببيعها في اعطيات الناس، فتنازع الناس في ذلك ، فبلغ عبادة ابن الصامت ذلك فقام فقال: انى سمعت رسول الله (ص) ينهى عن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح الا سواء بسواء عيناً بعين ومن زاد او ازداد فقد اربى ، فرد الناس مما أخذوا ، فبلغ ذلك معاوية فقام خطيباً فقال: الا ما بال رجال يتحدثون عن رسول الله (ص) احاديث قد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها منه ، فقام عبادة بن الصامت فسأعاد القصة ثم قال : لنحدثن بما سمعنا من رسول الله (ص) وان كره معاوية - او قال وان رغم - ما ابالي الا أصبحبه في جنده في ليلة سوداء »^١ قال حماد هذا او نحوه .

وعن عطاء بن بشار : ان معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب او ورق بأكثر من وزنها ، فقال ابو الدرداء : سمعت رسول الله (ص) ينهى عن مثل

(١) تفسير القرطبي ٣/ ٣٤٩ - ٣٥٠ ونظرية الربا المحرم ص ١٠٢ .

هذا الامثلا بمثل ، فقال له معاوية : ما أرى بمثل هذا بأساً . فقال ابو الدرداء :
من يعذرني عن معاوية ؟ أنا اخبره عن رسول الله (ص) وهو يخبرني عن رأيه
لا اسالك بأرض كنت بها ، ثم قدم ابو الدرداء على عمر بن الخطاب فذكر له
ذلك ، فكتب عمر بن الخطاب الى معاوية ان لا تتبع ذلك الامثلا بمثل وزناً
بوزن ^١ .

ومن هذه المحاورات نفهم أن النهي الذي ورد على لسان النبي (ص)
مطلق شامل لمنع بيع الذهب بالذهب مع التفاضل سواء كان احدهما عمله حلالاً
او حراماً ، فلا وجه للتفصيل الذي ذكره ابن القيم ^٢ بين المصوغ اذا كان حلالاً
فيجوز بيعه بجنسه متفضلاً وبين المصوغ اذا كان حراماً فلا يجوز ، والا لاحتج
معاوية بهذا .

ثم بالنظر الى هذه الروايات ، فإن كان المقصود من الحاجة التي تبيح هذه
المعاملة هي الضرورة ، فلا ضرورة هنا ، اذ يمكنه أن يبيع المصوغ بشيء من
غير جنسه ، ثم يشتري بذلك الشيء ذهباً او فضة . نعم نحن لا ننكر أن يكون في
هذا العمل كلفة ، الا أنها لا تصل الى مرحلة الضرورة التي تبيح المحرمات .
ومع غرض النظر عن هذه الروايات المصرحة بعدم الجواز ، فانه يكفيها
عمومات النهي عن الربا للردع عن هذه المعاملة ، اذ أن الاصل في المعاملات
الربوية هو الحرمة ، فاذا شككنا ان هذه المعاملة الربوية هل جوزها الشارع عند
الحاجة ؟ فالاصل هو التحريم .

وفيما أرى أن النهج الذي سلكه ابن القيم والسنهوري مع وجود هذه الروايات
واعراضهم عنها هو امتداد النهج الذي كان موجوداً سابقاً عند البعض واعرضوا

(١) جامع الاصول ١/٤٦٨ .

(٢) اعلام الموقعين ٢/١٤٠ .

عنه ، وهو النهج القائل باخضاع الاحكام الشرعية الى عقل الانسان ، فما وافق العقل اخذ به وما خالفه طرح كما فعل ذلك ابليس حيث اخضع حكم الله بالسجود لادم الى عقله فرآه مخالفاً له حيث انه خلق من نثار وأن آدم خلق من طين ، فكيف يسجد له ؟

وهذا هو احد معاني القياس التي نودي بها كحجة على الحكم الشرعي ، ولذا جاء في الرواية أن اول من قاس برأيه ابليس ، وأن السنة اذا قيست بحق الدين ، فكأن ابن القيم والسنهوري اخضعا الروايات لعقلهما فرأيا أنها مخالفة للعقل فطرحاها وقالوا بحلية بيع المصوغ من الذهب بالذهب متفاضلا كما تقدم. ولكن ننبه الى أن هذا المعنى من القياس أعرضوا عنه وقالوا بالقياس المتعارف عندهم اليوم كحجة على الحكم الشرعي ^١ .

ولعل السنهوري يقصد الاستدلال به حيث يريد قياس حاجة بيع المصوغ على حاجة بيع العرايا ، وهو انما يصار اليه - على مسلكهم - في صورة عدم وجود نص في المورد ، بالاضافة الى أن القياس الذي يريد الاستدلال به غير تام، اذ ان الاصل الذي يريد أن يسري الحكم منه الى الفرع هو مورد الكلام ، اذ من قال أن بيع الرطب بالتمر لشهوة الرطب حتى تكون الحاجة الى بيع المصوغ مثلها حكماً ؟ ! ولكن الظاهر من كلام السنهوري انه يريد الاستدلال بقياس الاولوية حيث يقول « واين هذا من الحاجة الى بيع المصوغ الذي تدعو الحاجة الى بيعه وشرائه ، فلم يبق الاجواز بيعه كما تباع السلع . . . » .

وهو لا يتم أيضاً على مسلك من لم يعمل بالعلة الا اذا كانت منصوصة من قبل الشارع ، لان اباحة بيع « الرطب بالتمر » العرايا لم تذكر علمته من قبل الشارع المقدس ، واما فقهاء العامة الذين يكتفون بالعلة المستنبطة فيتم القياس

(١) للتوسع يراجع كتاب الاصول العامة للفقهاء المقارن ص ٣٠١-٣٠٧ .

عندهم ، ولذا فقد ذكر واله علام « كدفع مشقة الانتظار الى أن يصبح الرطب تمرأ ، او من أجل طعام الاولاد رطباً او غير ذلك » الا أن هذه العلل لاتخرج عن كونها محتملة فلا يمكن الاعتماد عليها .

وحينئذ لا يمكن اجراء قياس الاولوية لعدم احراز علة التجويز في بيع المصوغ على مسلكنا . هذا بالاضافة الى امكان بيع المصوغ بأكثر من قيمته ، فيحصل على ثمن الهيئة التي بذل في مقابلها عمل ولكن لا بالطريقة الربوية ، وانما ببيع المصوغ بالتمر ، ثم يشتري بالتمر الذهب الذي اراده في مقابل المصوغ ، فلا يصح حصر السهوري « فلم يبق الاجواز بيعه كما تباع السلع » . هذه هي اهم الاشكالات على كلام السهوري وقد اعرضنا عن اشكالات اخرى كفساد بعض المقدمات في كلامه .

٣- بيع ما دخلته الصنعة بوجه عام :

وقد ابرز هذا قياساً على جواز بيع المصوغ بجنسه متفاضلاً متى اقامت الحاجة الى ذلك . وملخص كلامهم هو أن الصنعة اذا دخلت على شىء تخرجه من جنسه كما عن ابي حنيفة، وقال الشافعي لا تخرجه عن جنسه (فالصنعة لها قيمة كما يقول ابن القيم ، فلا تضيع على صاحبها)^١ .

ويرد على هذا الكلام ما تقدم من أنهم يقولون بجوازه عند الحاجة او قياساً أي أنه ربا موضوعاً الا أنه لا يشمل حكم الربا للحاجة مثلاً ، بينما نرى دلائل ابي حنيفة يحاول اخراج هذه المعاملة عن الربا موضوعاً . واما الشافعي فهو لا يخرجه عن الربا موضوعاً .

واما السهوري فهو يقول شيئاً لا يلزم منه الحكم بالحلية والجواز، اذ يقول

(١) مصادر الحق / السهوري ٢١٥/٣ .

« أن الصنعة لها قيمة ، فلا تضيع على صاحبها » وهذا لا يلزم منه الحكم بحلية ما دخلته الصنعة بجنسه متفاضلا ، اذ يمكن قبول كلام السنهوري مع تحريم هذه المعاملة للنصوص الشرعية ، وحيث أن نبيع ما دخلته الصنعة بغير جنسه ، ثم نشترى بهذا الجنس الجديد مقدار الجنس الذي كنا نريده في مقابل الجنس الذي دخلته الصنعة ، وبهذا نكون قد عملنا بالنصوص وبقولنا ان الصنعة لها قيمة فلا تفوت على صاحبها . هذا بالاضافة الى عدم قبولنا الحكم في الاصل (وهو جواز بيع المصوغ) فعدم قبولنا له في الفرع بالاولوية .

٤ - بيع الدراهم والدنانير المسكوكة :

قال بعضهم ما ملخصه ، انه يجوز أن يشتري الناجر الدراهم والدنانير المسكوكة بالورق مع التفاضل ، والفاضل اجرة السكة ، ولا يكلف الانتظار الى أن يسك له ورقة فيفوته السوق ، وهذه حاجة قد قامت تبرر التفاضل في بيع الدراهم المسكوكة حتى لا تفوت مصلحة راجحة . وهذا ايضا كسابقيه ، بالاضافة الى أن النهي الوارد عن بيع الذهب بالذهب وعن الفضة بالفضة مطلق يشمل هذه المعاملة ، خصوصاً مع ادعاء العامة بأنه ربا اجيز عند الحاجة ، بخلاف ما اذا قلنا انه خارج عن الربا موضوعاً ، فلا تشمله روايات النهي .

الخاتمة :

وبعد أن تكلمنا عن الربا عند العامة بفصوله الاربعة المتقدمة ، رأينا وجود تيار يحاول تحليل الربا ، وتخصيص حرمة بالربا الجاهلي فقط ، كما رأينا ما يروى عن عمر « أن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن ، وأن النبي (ص) قبض قبل أن يبينه لنا ، فدعوا الربا والريبة » « لقد خفت ان نكون قد زدنا

في الربا عشرة أضعافه بمخافته» او يقول «تركنا تسعة أعشار الحلال مخافة الربا»^١.

ولا ادري كيف يترك الرسول (ص) امته في حيرة من أمرها بالنسبة الى احكام الله تعالى، ولم يبين لها احكام الربا؟ إفان هذا امر لا يستقيم لمثل الرسول (ص) الا أن يكون قد عهد لفرد من افراد الامة بموجب نص الهي يبين الاحكام التي بقيت من دون بيان كما يقول عمر «وددت لو أن رسول الله (ص) عهد الينا فيهن عهداً ينتهي اليه، الجد والكلالة وابواب من الربا» وان لم يكن قد عهد «وهو المعصوم» فلا يمكن أن يترك الربا من دون بيان احكامه كاملة. وبما أن الرسول (ص) قد مات ولم يبين لنا احكام الربا وكذلك الجد والكلالة كما يقول عمر فلا بد من عهد عهده (ص) الى فرد منصوص عليه من السماء لانه (ص) «لا ينطق عن الهوى ان هو الاوحي يوحى». وهذا دليل آخر نضيفه الى الادلة الكثيرة على النص الالهي للخلافة اذا قبلنا كلام عمر.

واذا لم نرتض هذا القول فمعنى ذلك أن الرسول (ص) قد ترك امته من دون بيان لبعض احكامها، وهذا لا يمكن ان ينسب الى النبي (ص) «الذي اكمل الدين ورضي الاسلام ديناً للبشرية» فضلاً عن صدوره منه. ولو قدمنا ما قدمه الله بالنص، وأخبرنا ما أخبره الله لما اصبحتنا كما يقول عمر «انا والله لاندري لعلنا نأمركم بأمور لا تصلح لكم، ولعلنا ننهاكم عن أمور تصلح لكم».

هذا، ولكن القول بأن آخر ما نزل من القرآن هو آية الربا، غير صحيح كما ذكر ذلك ابن أبي كعب وسعيد بن جبير والحسن وقتادة بأن آخر آية نزلت من القرآن ولم ينزل بعدها شيء هي آية «فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو

عليه توكلت وهو رب العرش العظيم» .

ثم اننا والعامّة الذين يدعون رحيل النبي (ص) من دون بيان احكام الربا كاملة، لا بد لنا - طلباً للحق - أن نرجع الى من يدعي بأن الرسول (ص) قد عهد بالنص الى من يخلفه لنرى تحديد الربا وحكمه عندهم ، فان كان دليلهم يمكن الاعتماد عليه اخذنا به ، والا فلا يمكننا الرجوع اليه ايضاً .
والى هنا انتهى الحديث عن الربا عند العامّة ، وسوف نبحث الربا عند الامامية ان شاء الله تعالى .

البَابُ الثَّانِي

الرِّبَا عِنْدَ الْإِمَامِيَّةِ

وسوف نتكلم في هذا الباب عن فصول أربعة مع مقدمة تمهيدية ، وهى :

الفصل الاول :يشتمل على الرِّبَا فى المعاوضات، ونتعرض فيه الى الصرف

بما يتصل بالمقام .

الفصل الثانى : نتكلم فيه عن الرِّبَا فى القرض .

الفصل الثالث : نتكلم فيه عن الخروج الموضوعى والحكمى للرِّبَا .

الفصل الرابع : نتكلم فيه عن مسائل متفرقة مرتبطة بالبحث .

تمهيد :

ولا بأس لنا بذكر مقدمة تمهيدية قبل الدخول في بحث الربا المعاوضي والقرضي، لنكون على بينة من بعض الامور، وهي :

(١) ان الايات القرآنية التي تقدم ذكرها « في الفصل الاول من الربا عند العامة » هي تعتبر كقانون عام عرضه الشارع حول نظرتة عن الربا: فبين تحريمه وقبحه ، وهدد مرتكبيه باشد التهديد والوعيد ، اذن كل ما صدق عليه عنوان الربا فهو حرام على نحو القضية الحقيقية . نعم تعرضت السنة النبوية والولوية للتوسع تارة وللتنضييق اخرى، وحيثئذ يكون المراد الجدي من الربا شاملا لما تكفلت السنة ببيانه، وتوضح ذلك : ان الايات القرآنية مطلقة في تحريم الربا^١

(١) قد يقال ان المراد من «احل الله البيع وحرم الربا» هو الحلية الوضعية والحرمة التي هي حرمة تملك الزيادة التي هي ربا ، فهي ناظرة الى ان تملك الزيادة فاسد كما في قوله تعالى «لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل» .

واما الحرمة التكليفية لانشاء المعاملة الربوية فهي مستفادة من قوله تعالى «وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله» اذا لاذن بالمحاربة -

ونحن نأخذ باطلاقها وان كان مورد نزولها خاصاً، لان المورد لا يخصص الوارد، فهي تشمل كل ما كان ربا بالمعنى اللغوي، وتشمل ايضاً ما حكم الشارع بأنه ربا فيكون حراماً، وبذلك يكون الربا شاملاً لما بينته السنة باعتبار أنها تحقق العنوان فينطبق الحكم عليه قهراً .

ولانرى حاجة لان نسلك ماسلكه ابناء العامة من البحث عن الربا في القرآن والبحث عن الربا في السنة منفصلاً كالأعلى حدة ، مادام الامامية يعتبرون القرآن

— مع الله والرسول يدل على ان غير المتجنب من الربا قد فعل فعلاً حراماً اوجب الاذن بالمحاربة، لا فقط فساد تملك الزيادة . ولكن يرد عليه : اولا أن ظاهر التحريم هو التكليف كما في قوله تعالى «قل لا اجد فيما اوحى الى مجرم على طاعم يطمعه...» ، فان اسناد التحريم الى الفعل ظاهر في التكليف، نعم نسبة الحرمة الى الاعيان قيل أنها مجملة كـ«حرمت عليكم امهاتكم» .

واما قوله « لا تأكلوا » فهي ايضاً تكليف وان كان يلزم منه الوضع والفساد ايضاً ، وعلى تقديم التسليم فلا يقاس « لا تأكلوا » الذي هو نهى على مادة التحريم. وثانياً : لو كان «حرم الربا» ظاهر في الفساد فمن أين اثبت ان الفساد في الزيادة لا في الاصل ؟ بل ان هذا يتوقف على البحث في هذه الجهة . وثالثاً : اذا الغينا ظهور «حرم الربا» في التكليف يلزم الاناخذ بدلالة «ذروا» لانه محتمل الكراهة ، والمحاربة ايضاً لا تدل على الحرمة الا بالاطلاق لقوله « فان لم تفعلوا » الشامل للمستحل ولغيره ، ومع الاغماض عن الاطلاق لا دافع لاحتمال ان يكون الربا محاربة مع قيد الاستحلال لا نفس العمل وحده . وعلى كل حال : فان الحرمة المستفادة من الآية القرآنية، وبقية الايات مطلقة تشمل حتى انشاء المعاملة الربوية .

واما الروايات التي وردت في لعن آكل الربا وفاعله وكاتبه ومنشئه تدل على حرمة الانشاء للمعاملة ايضاً .

والسنة كلاهما مصدراً للتشريع، والفقهاء يبحثون عن الحكم الشرعي^١ سواء كان مصدر تشريعه القرآن أو السنة .

(٢) قد ذكرت جملة من الروايات ان الربا من الكبائر^٢ وحرمتها واضحة ضرورية، فاذا ضممنا الى آية الربا القائلة «وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين»، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون»^٣ الآية القائلة «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فساداً ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وأرجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم»^٤ ينتظم لناديل منطقي يحكم بقتل آكل الربا في الجملة في بعض الاحوال ، هذا بالاضافة الى الروايات الصريحة في الباب، ويمكن وضع الدلائل المنطقي المستخرج من الايتين بهذا الشكل :

فان لم تذكروا ما بقي من الربا فأذنوا بحرب من الله ورسوله .

الذين يحاربون الله ورسوله ... أن يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم . . . الخ فالنتيجة هي : فان لم تذكروا ما بقي من الربا فأذنوا بالقتل او الصلب او تقطيع الايدي والارجل . وهذا الاستدلال المنطقي انما يكون صحيحاً لو قلنا ان الاذن بمحاربة الله والرسول هي نفس محاربة الله والرسول، ولم نقل بخصوصية شهر السلاح لآخاف الناس والسعي في الارض فساداً في آية «الذين يحاربون

(١) ويبحث ايضاً عن بعض الموضوعات المستنبطة كالصعيد والكنز والمفاضة والوطن وما شابه ذلك .

(٢) وسائل الشيعة ج ١١ حديث ١ و٢ من باب ٤٦ من ابواب جهاد النفس ص ٢٥٢ .

(٣) سورة البقرة : ٢٧٨ و٢٧٩ .

(٤) سورة المائدة : ٣٣ .

الله ورسوله » وفي كلا الأمرين توقف ، اذ يبقى عندنا الروايات التي تدل على قتل آكل الربا وسوف يأتي البحث في دلالتها على ذلك .

(٣) انما يؤخذ بالروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام اذا كان سندها معتبراً وصحيحاً وهي انما تكون حجة عند الامامية لما يروونه من عصمة الائمة (ع) كالنبي (ص) مع فرق بينهما من ناحية نزول الوحي على النبي دون الامام . واما من لم يعتقد عصمتهم من ابناء العامة ، فأيضاً يلزمهم الاخذ بها اذا كان رجال السند ثقات ، حيث ثبت عن الائمة (ع) قولهم أن ما نقوله هو عن آبائنا عن رسول الله (ص) عن جبرائيل عن الله عز وجل ، فاذا صححت هذه الروايات فيجب الاخذ بأقوالهم .

ونحن اختصاراً عن ذكر كل سند الرواية الى الامام (ع) نذكر الراوي عن الامام فقط ورأينا في الرواية، ونذكر المصدر الذي نقلنا عنه الرواية ، فمن أراد ان يعرف ويحقق السند من مجتهدي ابناء العامة او غيرهم فما عليهم الا الرجوع الى المصدر لمعرفة رجال السند^١ .

(٤) ثم ان هذه الروايات أكدت القانون العام الذي ذكره القرآن الكريم، وهي على طوائف قدوردت من الجانبين : منها ما عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال : درهم ربا اعظم عند الله من سبعين زينة كلها بذات

(١) ننبه الى أن اكثر الروايات الموجودة في المصادر التي تذكرها لم يذكر فيها جميع سلسله السند ، وانما تروى الرواية من قبل الشيخ الطوسي عن شخص ، ولكن بينهما اشخاصاً ذكرهم في كتاب آخر، فينبغي لمن اراد أن يعرف صحة السند من البحث عن الاشخاص الذين هم بين الراوي الاول كالشيخ الطوسي والكليني والصدوق مثلاً وبين الرجال الموجودين في كتاب الوسائل مثلاً .

محرم في بيت الله الحرام^١. ولا حاجة لعرضها اذ هي متواترة معنى على الاقل^٢.
ومع هذا قد يدعى أن التهديد قد جاء على سبيل المبالغة والمجاز، ويستدل
له بعدم تشريع الحد على المرابي والرابي، بينما شرع الحد على الزاني والزانية
في الشريعة، وباختلاف الروايات في بيان أشديته من الزنا .

ولكن يمكن ان يجاب: بأن الروايات تدل على ثبوت قتل آكل الربا في
الجملة في بعض الاحوال (كما اذا كان مستحلاً له على تفصيل يأتي ان شاء الله
تعالى) وقد افتى بذلك من القدماء الشيخ المفيد وابن ادريس ومن المتأخرين
جمع كثير من العلماء كما سيأتي . اذن لم يثبت ان الربا بجميع اقسامه ليس عليه
حد، ولكن يمكن القول بأن قتل آكل الربا هو لاستحلاله، اي لانكاره ضرورة
من ضرورات الاسلام ولا ربط له بالتحريم والاشدية، وحينئذ يكون الحد لا
لاكل الربا وانما لانكاره الضروري .

نعم لم يدل دليل على وجود ملازمة بين أشدية الجرم وبين تشريع حد عليه،
بل لعل العكس هو الصحيح في بعض الموارد كما هو الظاهر من الآية القرآنية
الكريمة « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً
فجزاء مثل ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة او كفارة
طعام مساكين او عدل ذلك صياماً ليدوق وبال امره عفا الله عما سلف ومن عاد
فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام »^٣ فهي متكفلة لثبوت الكفارة .

وبما ان الكفارة والحد جزاء على المكلف لردعه عن المخالفة فلا يفرق
الامر من هذه الناحية، ولذا نجد كثيراً من الاحكام المتفق على اشديتها لم يشرع

(٢٠١) وسائل الشيعة ج ١٢ / باب (٢٠١) من ابواب الربا، حديث ١٩ ص ٤٢٢

- ٤٢٨ .

(٣) سورة المائدة : ٩٥ .

الحد عليها (كترك الصلاة) ومعنى هذا أن الحد على شىء يعنى أن المجرم قابل للتخفيف بالحد او بالكفارة ، وما لم يذكر له حد او كفارة ، فمعناه انه جرم غير قابل للتخفيف . وليس هذا الكلام قاعدة عامة وانما المقصود منه عدم وجود ملازمة بين اشدية الذنب ووضع كفارة او حد عليه ، على أن العقوبة قد تكون على اساس نكات موضوعية اجتماعية .

واما اختلاف الروايات فهو طبيعي باعتبار اختلاف اقسام الربا واشخاصه وازمانه والاصرار عليه، واستحلاله وعدمه، وما الى ذلك من خصوصيات كثيرة تجعل الربا يختلف عقابه باختلافها .

هـ) ثم ان الاجماع قد انعقد على حرمة الربا في الجملة ، وقد حكى الشيخ الطوسى اجماع المؤمنين ، بل المسلمين على الحرمة . نعم خالف بعض الصحابة في بعض اقسامه، منهم ابن عباس، ولكنهم رجعوا عن قولهم « لا ربا الا في النسبة » - كما تقدم - ومنهم معاوية الذي لا يعتنى بقوله وروايته، فقد كان يقول ان التحريم عن النبي (ص) في الدينار المضروب والدرهم المضروب لافي التبر من الذهب والفضة ولا في المصوغ بالمضروب .

وعلى هذا فيمكن ان يدعى الاجماع من جميع الامة الاسلامية على الحرمة في الجملة، اذ هي معلومة عند جميع المسلمين كمعلومية وجوب الصلاة والصيام بل عند غير المسلمين ايضاً ، وحينئذ ليس من الجراف اعتبار حرمة الربا من الضروريات التي يكون لمنكرها الكفر والقتل كما صرحت بذلك الروايات .

٦) ثم لا يخفى ان التحريم الوارد في الربا ارشاد الى بطلان المعاملة ايضاً، والوجه في ذلك قوله تعالى « احل الله البيع وحرم الربا » فانه يرشدنا الى بطلان المعاملة المستفاد من مقابلته لصحة البيع ، اذن أحل الله البيع معناه تجويزه

تكليفاً ووضعاً ، فالحرمة التي تكون في مقابلة معناها منعه تكليفاً ووضعاً ، وهذا هو المستظهر عرفاً من المقابلة في الآية الكريمة . ثم ان الاخبار الكثيرة الواردة في ان الربا اعظم من الزنا وأن الاخذ للربا والمعطي والشهود كلهم في النار تدل على الحرمة التكليفية ايضاً . وقد ذكر الشيخ الانصاري (قده) ان الربا هو الجامع بين أكل المال بالباطل وبين ارتكاب الموبقة ، وهذا هو المستفاد من الروايات كما تقدم .

هل المعاملة الربوية فاسدة مطلقاً او يفسد منها خصوص الزيادة؟

وبعد أن قلنا ان المعاملة الربوية محرمة وباطلة، ولكن هل البطلان للمعاملة كلها او لخصوص الزيادة؟ وانما يأتي هذا التساؤل لان الحرمة للمعاملة لا تستبطن ابطالها ، وحيث ان البطلان الذي استفدناه من مقابلة الحرمة للحل ما هو حده ؟ وللجواب على هذا التساؤل يجب علينا النظر الى الروايات التي تقول « لعن الله بائعه ومشتريه » أو الى الرواية التي يسأل فيها الامام عليه السلام عن معاملة ليست بربوية فيقول لا بأس، ومعناه وجود البأس في المعاملة الربوية . ومن هذه النصوص يفهم العرف أن اصل المعاملة باطلة حيث ان البأس او اللعن قد توجه الى نفس المعاملة .

ويرد على هذا ان لعن البائع لا يدل على كون المحرم هو البيع، وكذلك البأس فانه من غير الواضح أنه راجع الى نفس المعاملة، اذن لا بد لنا من التحقيق في معرفة معنى الربا الذي توجه البأس له لنرى ما هو معناه ؟ والجواب : عند استعراض الايات القرآنية والروايات الواردة في الباب يعلم ان المراد من الربا

١) حتى لو جعلنا المحكم الوضعي منتزعا عن الحكم التكليفي ، فيدل على التكليف ثم الوضع .

المحرم هو معناه اللغوي الذي هو مطلق الزيادة المأخوذة بلا مقابل ضمن شروط وقيود خاصة في المعاملة وفي القرض ، ورواية الصدوق^١ باسناده عن محمد ابن سنان ان علي بن موس الرضا (ع) كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله « . . . لان الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثمن الاخر باطلا ، فبيع الربا وشراؤه وكس على كل حال ... » تدل على ان مراد الشارع من حرمة الربا حرمة الزيادة .

وبعد أن عرفنا ذلك فان الزيادة مرة تدخل المعاملة على نحو الجزء ومرة تدخلها على نحو الشرط .

فعلى الاول : كما اذا باع مناً من الحنطة بمنين منها ، فالزيادة هنا ليست متميزة عن رأس المال حيث ان كل حبة مقابل حبتين فتبطل المعاملة من أساسها . بل يمكن استناد الفساد - كما عن الجواهر - الى قاعدة تبعية العقود للقصور ، ضرورة ان البائع والمشتري انما بذل المثل في مقابلة المثليين ، فان لم يتم له بطل العقد ، وليس هذا كبيع الشاة والخنزير التي يبطل من الثمن ما قابله ، فيبقى الاخر بما قابله منه ، لان البطلان في الزيادة هنا بلا مقابل [اي وصف الجودة وغيرها لا يقابل عرفاً بالمال] ، وانما يوجب زيادة في القيمة [وهو امر غير مقصود للمتعاملين ، فلو صح العقد وقع ما لم يقصد وما قصد لم يقع كما هو واضح^٢ .

وعلى الثاني : وهو ما اذا كانت الزيادة بنحو الشرط ، فيمكننا أن نقول بفساد المعاملة ايضاً اذا كان يتحقق منه عنوان الزيادة في الربويين فيكون حاله حال الجزء ، ولذلك فان اشتراط الاجل في احد المتماثلين ربا . وبعبارة اخرى : ان الشرط الفاسد اذا كان وجوده مخللاً لشرائط صحة المعاملة فهو فاسد ويفسد العقد ايضاً

(١) الوسائل ج ١٢ رواية (١١) ص ٤٢٥ .

(٢) جواهر الكلام ٣٣٥ / ٢٣ .

بلا خلاف لعدم شموله باطلاقات صحة البيع ، واما اذا كان دخوله غير مخل بشرائط الصحة فهو يفسد فقط وتشمل العقد اطلاقات صحته ^١ .

ومن نافلة القول بأن كل الشروط التي نشترطها (غير مامثلنا به الذي لا يخل بشرائط الصحة) في الربا يخل بشرائط الصحة حيث ان صحة المعاملة هو التماثل ولا يحصل بالشرط ، اذن تكون اصل المعاملة باطلة ^٢ .

ولا يمكننا الالتزام بأن المثل في مقابلة المثل والشرط الزائد يبطل فقط ، وذلك لان الشرط الزائد اذا كان وجوده مخلا بشرائط الصحة للمعاملة - كما هو الفرض - فعدم الصحة متوجه الى كل المعاملة ، بالاضافة الى ان البأس انما توجه الى المعاملة الربوية وهي مباينة لمعاملة المثل بالمثل بحيث اذا وجدت الاولى لم توجد الثانية، وكذلك اذا وجدت الثانية لم توجد الاولى، اذ وجود معاملة المثل بالمثلين يأتي عنوان الحرمة ، لا انه شيء اجتمع فيه المحلل والمحرم . واما آية «وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم» فبالاضافة الى اختصاصها بصورة الجهل فهي منزلة على التقاص حيث ان مقابله عند الطرف الاخر ، فهي لاتدل على الصحة . ودعوى أن المثل في مقابلة المثل والزيادة تكون في مقابلة الجودة أو الوصف أو الاجل ، مدفوعة بعدم تقابل الاوصاف بالاعواض، بل الاوصاف هي

(١) مثلاً اذا باعه شيئاً بشرط أن يخطط له ثوباً غير معين والمدة غير معينة ، فهذا شرط فاسد الا أن اصل العقد غير منهي عنه ، فتشمله اطلاقات صحة البيع ، واما اذا باعه شيئاً معيناً بشرط الا يسلمه المبيع الى مدة غير معينة فهذا يوجد غرراً في البيع فيكون باطلا فلا تشمله اطلاقات صحة البيع .

٢ « نعم هناك خلاف بين الفقهاء في أن الشرط الفاسد هل يفسد المعاملة أم لا ؟ وهذا الخلاف هو في غير صورة ما اذا كان الشرط الفاسد قد أزال ركناً من أركان صحة المعاملة وان كان الصحيح أيضاً في هذا الخلاف هو عدم سريان الفساد الى أصل المعاملة .

سبب الزيادة، فتكون كل حبة من الحنطة مقابلة بحبتين، فتبطل كل المعاملة. وخلاصة الكلام ان الادلة هنا تنهى وتضع البأس في المعاملة الربوية، فتكون اصل المعاملة باطلة، واذا قلنا ان الزيادة ترجع لصاحبها فقط فليس من باب ان المعاملة صحيحة والزيادة باطلة، بل من باب المقاصة في المثل .

وقد ذهب بعض اساتذتنا الى ان المعاوضة الربوية حرام، ولكنها في بعض الموارد محكومة بالفساد وهي الموارد التي فيها زيادة مالية، بخلاف الموارد التي فيها الزيادة عبارة عن شرط العمل، فالشرط يكون باطلا ولكن المعاملة صحيحة. ودليل ذلك هو: ان من شرائط صحة المعاملة في العوضين اللذين من جنس واحد هو المماثلة، ودليله هو الروايات، فمنها صحيحة عبد الرحمن ابن أبي عبد الله^١ قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: لا يجوز الا مثلا بمثل. ثم قال ان الشعير من الحنطة « اذن بيع من من الحنطة بمن ونصف^٢ ليس انشاؤه مثلا بمثل - والذي امضاه الشارع هو المثل بالمثل - فتكون المعاملة فاسدة .

وأما بيع من من الحنطة بمن بشرط خياطة الثوب، فهنا العمل المشروط في باب المعاملات ليس كالعمل المشروط في باب الاجارة، اذا اجارة على العمل اذا وقعت فالمؤجر يملك العمل في ذمة الاجير، واما العمل المشروط في باب المعاملات فهو ليس تملكاً للعمل وانما هو التزام المشروط عليه بالعمل، ولهذا فيكون التملك في المثال المتقدم هو بين المتماثلين، غاية الامر احدهما ملتزم بالخياطة فهو زيادة فيكون داخلا تحت عنوان الربا فيكون حراماً انشاؤه

(١) الوسائل ج ١٢ رواية (٢) ص ٤٣٨ .

(٢) وكذلك بيع من من الحنطة بمن وحق السرقة .

وفاسداً شرطه . ولكن فساد الشرط لا يسري الى فساد المشروط ، لتحقق شرط البيع في المتجانسين وهو المماثلة ^٢ .

ونحن بإمكاننا ان نقول : لماذا حكم ببطالان المعاملة فيما اذا باع مناً من الحنطة بمن بشرط ان يدفع احدهما كيلوين منها ، اذ بناء على ما تقدم يكون الشرط فاسداً وهو لا يفسد العقد .

وقد يجاب: بأن الفهم العرفي الارتكازي في الشرط اذا كان مالا، هو عدم المماثلة في المعاملة، وحينئذ هنا نقول ان مناسبة الحكم وهو الربا والموضوع وهو عدم التماثل تقتضي توسيع الموضوع وهو عدم المماثلة لماذا كان الشرط عملاً وان كان الدليل الدال على الحرمة هو لا يشمل الزيادة العملية ، فتكون المعاملة باطلة .

اللهم الا ان يقال : ان العرف والمرتكز العرفي يفرق بين الشرط بزيادة كيلوين والشرط اذا كان عملاً فيرى عدم التماثل في الاول دون الثاني .

وجه لعدم فساد المعاملة الربوية المعاوضة :

قد يقال ^٢ : ان مبغوض الشارع اذا كان مسبباً عن المعاملة مثل بيع السلاح لاعداء الدين في حرب المسلمين، فحينئذ لا تكون المبغوضية في الانشاء وانما في ملكية السلاح لاعداء الدين بأي طريق كان كالهبة او المصالحه . واما اذا كان النهي عن المعاملة بالمعنى المسببي غير مبغوض للشارع، فالنهي لا يوجب فساد المعاملة كما التزم به الشيخ النائيني (قده) في الاصول ، وحينئذ نقول : ان

(١) هذا التفصيل للشيخ الاستاذ ايه... الميرزا جواد التبريزي تعرض له في بحثه مستطرداً .

(٢) ذكر هذا الاستدلال الشيخ الوحيد الخراساني في بحثه الاصولي مستطرداً .

النهى الذي توجه الى بيع عشرة كيلوات من الحنطة بتسعة منها لايجعل المبعوض ملكية المشتري للعشرة بأي طريق كان ، اذ لو وهبه عشرة كيلوات لم يكن هذا مبعوضاً ، وحينئذ نستكشف ان المبعوض هو ملكية المشتري العشرة بالتسعة بالبيع فيكون النهى غير مقتضي للفساد لان المسبب غير مبعوض .

ولا ارى حاجة للرد على هـ . هذا الاستدلال بعد البيان المتقدم خصوصاً اذا التفتنا الى ان ادلة صحة المعاملة في الربويات مشروطة بالتساوي في القدر، وهو غير موجود هنا فلا يكون هذا مشمولاً لدالة صحة البيع فيكون باطلاً^١ . هذا كله بالنسبة للربا في المعاملة .

واما الربا في القرض ؛

فقد يقال بحرمة اصل القرض ايضاً . وذلك لما روي عن النبي (ص) «كل قرض يجزى منفعة فهو حرام» «كل قرض يجزى منفعة فهو فاسد» اذ الحرمة والفساد لاصل القرض ولكن هاتين الروايتين نقلهما العامة عن علي (ع) ولكن قالوا بأن السند ساقط وسوار الذي روى الرواية متروك الحديث . وقد نقلهما الامامية عن النبي (ص) ولم يرويا من طرقنا ، بل يظهر من بعض الاخبار ردهما اذ يسأل الامام (ع) «ان من عندنا يروون كل قرض يجزى منفعة فهو فاسد ، قال (ع) أوليس خير القرض ما جر نفعاً؟»^٢ .

نعم الروايات التي وردت عن الامامية التي تقول بجواز أخذ الزيادة في القرض ما لم يكن شرطاً وامثالها^٣ ، نفهم منها ان الزيادة اذا كانت في عقد

(١) ولا نرى حاجة للتعرض هنا لرد مبنى الاستدلال لان البحث فقهي .

(٢) الوسائل ١٣ / باب (١٩) من ابواب الدين القرض / حديث (٤) ص ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر / حديث (٣) .

القرض بواسطة الشرط في العقد فهو الذي فيه بأس، وحينئذ نرجع الى كلامنا السابق لنرى ان الشرط في هذا العقد هل يخل بشرائط الصحة ام لا ؟ فنقول : ان الشرط للزيادة في عقد القرض هو شرط فاسد للنهي عنه الا انه لا يخل بشرائط العقد ، ولذا لا يفسد العقد القرضي .

وتوضيح ذلك : ان القرض هو تمليك مال على وجه الضمان ، والضمان في القرض عبارة عن انتقال نفس العين الى العهدة بالغاء خصوصياتها الشخصية ، ولذا لا يحتاج في القرض الى تعيين عوض ، لانه ليس الا تمليكاً مع التضمين لما ملكه ، اذن ليس في القرض اعتبار المبادلة بين المالكين كما في البيع ، ولذا فان شرائط صحة القرض متوفرة حتى مع وجود الشرط الفاسد، فان ألغي الشرط الفاسد يبقى العقد صحيحاً ، ولهذا فرقنا بين بطلان المعاملة الربوية وصحتها في القرض مع بطلان الشرط فقط .

وممّا يمكن أن يكون دليلاً على صحة العقد القرضي مع بطلان الشرط للزيادة فقط هو ما رواه الصدوق^١ باسناده عن ابان عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : أنقذني من الذي لي كذا وكذا واضع لك بقيته او يقول انقذني بعضاً وأمد لك في الاجل فيما بقي، فقال: لا ارى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً يقول الله عز وجل « فلكم رؤوس امواكم لا تظلمون ولا تظلمون » . فالامام يقول لا ارى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ، فكأن الزيادة على رأس المال هي التي فيها بأس ، فيكون القرض الذي هو تمليك في مقابل الضمان على حاله .

(١) الوسائل ج ١٣ / باب (٣٢) من ابواب الدين ص ١٢٠ . والظاهر أن ابان هنا هو ابان بن عثمان لان ابان بن عثمان يروي عن محمد بن مسلم كما في جامع الرواة فتكون الرواية معتبرة (صحيحة) .

٧) اسقاط حقوق المرابي :

قد ذكرت الروايات ايضاً اسقاط الحقوق التي منحت لكل فرد عن المرابي فحرمة من تولى المناصب القضائية ومنصب الافتاء والامامة والشهادة، وكذلك اسقاط حقوق المعاوين للمرابي من الاخذ والكاتب والشاهدين بالاضافة الى لعنهم، وذلك لما رواه محمد بن علي بن الحسين عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي اوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف وغير ذلك . . . »^١

وهذه الصحيحة عامة لكل من لا تكون عنده عدالة، ومن جملتهم المرابي، وحينئذ يحرم من كل شيء من الحقوق التي يعتبر فيها العدالة، من شهادة او امامة او منصب افتاء وقضاء وكذلك المعاون للمرابي والشاهد والاخذ والمعطي حيث شملهم اللعن^٢ وانهم مع المرابي سواء في الوزر، فهم فساق يحرمون من هذه الحقوق.

تفصيله: ان هذه الادلة المتقدمة انما ذكرناها - كما تقدم - لبيان حرمة الربا كقانون عام عرضته الشريعة الاسلامية عن الربا وفساد المعاملة الربوية المعاوضة، فهي تكون حجة لكل قسم من اقسام الربا التي نعرضها فيما بعد التي هي ربا حقيقة او ربا بحكم الشارع كما في ربا المعاوضة كما سيأتي . ويفيدنا هذا القانون العام كعموم فوقاني نرجع اليه عند العلم بأن الموضوع ربوي،

(١) الوسائل ج ١٨ / باب (٤١) من ابواب الشهادات حديث (١) ص ٢٨٨ .

(٢) الوسائل ج ١٢ / باب (٤) من ابواب الربا ص ٤٢٩-٤٣٠ .

ولكن نشك في استثنائه من الحرمة لدليل قاصر ، فهو يكون مرجعنا عند الشك في هذه الصورة .

كما أننا نرجح ذكر عام آخر أكبر من هذا العام مثل «أوفوا بالعقود» أو غيره من عمومات الحل ، ونجعله عموماً فوقانياً نرجع إليه عند الشك في اندراج موضوع تحت تحديدات الربا التي ذكرتها السنة إذا كانت الشبهة مفهومية لا مصداقية .
وانما جعلنا القانون العام هو عموم حرمة الربا لنرجع إليه عند الشك في استثناء فرد من الحرمة لأن العمومات القرآنية التي تقدمت وكذلك الروايات تحرم موضوعاً واحداً وهو الربا ، وهو عبارة عن مطلق الزيادة المأخوذة بلا مقابل شرعاً أو حقيقة سواء كانت في البيع أو في القرض ، وهذا بخلاف البيع الذي فيه أخذ الزيادة إلا أن العرف يرى أن هذه الزيادة لها مقابل .

نعم العرف يرى أن الزيادة قد تكون في مقابل الوصف أو الجودة ، ولكن الشارع لا يرى مقابليتها بالمال ، وقد يرى العرف أن الزيادة في مقابل الأجل ، ولكن الشارع يمنع ذلك . والخلاصة : أن الموضوع المحرم في الآيات والروايات هو الزيادة بلا مقابل شرعاً في البيع والقرض ، لهذا سوف نتكلم عن البيع في فصل كما نتكلم عن القرض في فصل آخر مستقل لمعرفة التفصيلات التي ذكرها الشارع في البيع وفي القرض إضافة إلى العنوان المشترك بينهما المشمول لادلة التحريم .

الفصل الأول

ربا المعاوضة :

ونتكلم في أن الربا يثبت في مطلق المعاوضات والمبادلة بين المالين حتى

الصلح ، كما نتعرض للقول بثبوت الربا في الهبة المعوضة وعدم ثبوته كما في الوفاء والغرامة والقسمة ، ثم نتعرض للاركان الثلاثة التي لا بد منها لتحقيق الربا ونحقق الحال فيها مفصلاً ، ثم نتعرض الى بيع الصرف بما يتصل بالمقام مع ذكر شروطه وجملته ما يتعلق ببيع الذهب والفضة من مسائل .

ونحن نطلق على هذا الربا عنوان الربا المجازي ، حيث أن بيع الحنطة الجيدة بالحنطة الرديئة مع التفاضل شيء عقلائي ، الا أن الشارع وسع موضوع الربا الى هذه المعاملات فأصبحت موضوعاً للحرمة . ولا بد لنا من استعراض الروايات الواردة في الباب لتحديد الربا في المعاوزات. والروايات على طوائف :

(١) صحيحة عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (ع) في حديث انه قال : يا عمر قد أحل الله المبيع وحرم الربا ، بع واربح ولا تربه ، قلت : وما الربا؟ قال: دراهم بدراهم مثلين بمثل ، وحنطة بحنطة مثلين بمثل . وروى الصدوق بإسناده عن عمر بن يزيد نحوه^١ . ومثل هذه الرواية روايات كثيرة تدل بساطلاق سؤال السائل واطلاق الجواب على شمول الربا لكل مثلين بمثل سواء كانا في بيع او في معاوضة غير بيعية، وهذا الاطلاق مستفاد من حرف الباء ، اذ هو للمعاوضة فدل على معنى المعاوضة بمدلوله الحرفي ، ولا حاجة للنظر في سند هذه الروايات لانها في اعلى مراتب الصحة .

(٢) صحيحة الحلبي (التي لها ثلاثة اسانيد) جميعاً عن أبي عبد الله (ع) قال : ما كان من طعام مختلف او متاع اوشىء من الاشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يدأ بيد ، فأما نظرة فلا يصلح^٢ وهناك روايات أخرى ذكرت لفظ

(١) الوسائل ج ١٢ / باب (٦) من ابواب الربا حديث (٢) ص ٤٣٤ .

(٢) الوسائل ج ١٢ / باب (١٣) من ابواب الربا حديث (٢) ص ٤٤٢ .

البيع . ولا يخفى ان ذكر لفظ البيع لا يجعل الربا مختصاً به لعدم افادة الحصر منه ، وذكره انما جاء لغلبة افراد البيع في ذلك الوقت . ولا حاجة ايضاً للتنبيه على سند الروايات فانها في اعلى مراتب الصحة .

(٣) صحيحة الحلبي الثانية عن أبي عبدالله (ع) في حديث قال : الكيل يجري مجرى واحد ، قال : ويكره قفيز لوز بقفيزين . . . ولكن صاع حنطة بصاعين تمر ، وصاع تمر بصاعين زبيب اذا اختلف هذا ، والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحد ، وقال : لا بأس بمعاوضه المتاع ما لم يكن كيلاً او وزناً « كيل او وزن خ ل »^١ .

وتوجد روايات أخرى سندها تام ايضاً ذكر فيها لفظ المعاوضة . وهذه الروايات ذكرت المعاوضة بمعناها الاسمي ، وهي ايضاً مطلقة لكل معاوضة سواء كانت بيعية او غير بيعية .

(٤) صحيحة سيف التمار قال قلت لابي بصير : احب أن تسأل ابا عبدالله (ع) عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق ، قال : فسأله ابو بصير عن ذلك فقال : هذا مكروه ، فقال ابو بصير : ولم يكره ؟ فقال : ان علي بن أبي طالب (ع) كان يكره ان يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر واسم يكن علي (ع) يكره الحلال^٢ ، ورواهما الكليني باضافة جملة زائدة وهي « لان تمر المدينة أدونهما ولم يكن علي (ع) يكره الحلال » . وتوجد روايات أخرى ذكر فيها لفظ المبادلة ايضاً وسندها معتبر . وهذه الروايات ذكرت الاستبدال الذي هو معنى المعاوضة الاسمي ، وهو مطلق لكل استبدال سواء كان في بيع او في غير بيع ، فان كان الاستبدال في غير البيع فهو

(١) نفس المصدر / الحديث الثالث .

(٢) الوسائل ج ١١٢ باب (١٥) من ابواب الربا حديث (١) ص ٤٤٧ .

الذي يكون ظاهراً عقداً مستقلاً، قد نصطلح عليه « عقد المبادلة » ويشمله « اوفوا بالعقود او تجارة عن تراض » وهو عبارة عن وقوع كل من المالين بدل الآخر وهو الذي كان سائداً قبل ظهور النقود الذي يسمى بعقد المعاوضة الذي لا يتميز فيه البائع عن المشتري ولا الثمن عن المثل، ولذا لا يكون هذا النوع من العقود بيعاً. ثم اننا عبرنا بالرواية أنها صحيحة لان سيف التمار هو ابن سليمان التمار الكوفي الثقة ، وسند الشيخ الى ابن محبوب صحيح .

وبعد عرض هذه الادلة الواردة في ربا المعاوضة - التي كانت الطائفة الاولى مطلقة ، وكانت الثانية قد ذكرت لفظ البيع ، والثالثة قد ذكرت لفظ المعاوضة والرابعة قد ذكرت الاستبدال ، وكلها ذكرت المتجانسين اذا كانا مما يكال او يوزن ، فاشتطت المساواة - نقول :

ان الادلة المتقدمة نستفيد منها حرمة الربا لمطلق المعاوضة والمبادلة بين المالين وما ذكر من ان الانصراف انما يكون الى البيع والتبادر أيضاً كذلك مردود بأنه انما نشأ من كثرة افراد البيع لا من كثرة الاستعمال بحيث نقل المعنى العام للمعاوضة الى البيع . وعلى هذا فلا وجه لاختصاص الربا في البيع كما فعل العلامة الحلبي ^١ .

وقد ذكر في دليلهم ان المتبادر من اطلاق الروايات هو البيع والقرض «اما غيرهما فلا يعلم جريانها فيه فيبقى على اصل الاباحة المؤيد بظواهر الايات والاخبار الدالة على حصول الاباحة بالتراضي ، وعلى حصر المحرمات ، وليس هذا منها ، وان الناس مسلطون على اموالهم ، خرج البيع والقرض وبقي الباقي » ^٢ وذلك : لعدم التمكن من التمسك بالتبادر مع تصريح الروايات بأن

(١) وكذلك العامة كما تقدم ذلك .

(٢) مفتاح الكرامة للعالمى ٥٠٣/٤ .

الربا يقع في المعاوضة والمبادلة واطلاقهما يشمل غير المبيع، والانصراف يرد عليه ما تقدم .

وبهذا نعرف أيضاً لوجه لتعريف الربا بأنه « بيع احد المتماثلين المقدرين بالكيل او الوزن في عهد صاحب الشرع (ع) او في العادة ... » كما فعل صاحب المسالك ، كما لوجه ايضاً لما ذكر في منهاج السيد الحكيم (قده) في تعريف ربا المعاملة بأنه « بيع احد المتماثلين بالآخر مع زيادة عينية . . . »^١ لما تقدم من اطلاق الروايات التي عرضنا قسماً منها .

وأما ما ذكر كدليل على شمول الربا لكل معاوضة من التمسك بمعنى الربا اللغوي الذي هو الزيادة « فيخرج ما هو حلال بالاجماع ويبقى الباقي تحت التحريم »^٢ فهو لا ينسجم مع ما تقدم من العموم الفوقاني « أوفوا بالعقود » الذي ذكرنا الرجوع اليه عند الشك في دخول معاملة ما تحت موضوع الربا ، حيث اننا نعلم بأن المعنى اللغوي للربا وهو مطلق الزيادة من غير عوض مراد من الربا الشرعي - كما تقدم - مع ملاحظة حدود توسيع الشارع لموضوع الربا، وما دمننا قد شككنا في دخول المعاوضات غير البيع - كما هو المفروض من المستدل - يتحتم علينا الرجوع الى العموم الفوقاني الذي تقدم ذكره فتحل المعاملة .

اذن الدليل الصحيح ما استدلل به المشهور وهو الاقوى، فيجري الربا في مطلق المعاوضات كالصلح^٣ والمبادلة والمعاوضة للاطلاق . بل يمكن أن

(١) منهاج الصالحين ٤٠/٢ .

(٢) مفتاح الكرامة ٥٠٣/٤ .

(٣) فان الصلح وان كان قوامه بالطرفين لا بالمالين الا ان متعلقه قد يكون المال ، فيصدق عنوان المقابلة بين المالين والمبادلة بينهما ايضاً .

يقال بجريان الربا « في الهبة المعوضة » كما اختاره المحقق في الشرائع وصاحب الجواهر (قده) « لأنها وان كانت هبة في مقابل هبة إلا أنها في اللب مبادلة بين الموهوبين »^١ وكذلك يجري الربا في الإبراء بشرط الإبراء ، وقد ذكر بعض الفقهاء انصراف الاخبار عن الهبة والإبراء فان تم الانصراف فهو والا فيجري فيهما الربا .

ولنا ان نقول ان الهبة المعوضة تتصور على نحوين :

الاول : ما هو المعروف من ان يهب شخص شيئاً ويشترط على المتهب شيئاً فالهبة هنا عبارة عن تملك شيء مجاناً ، واما اشتراط شيء على المتهب فهو لا يخرج الهبة عن كونها مجانية ، ولذا لو تخلف المتهب لسم تقع الهبة باطلا ، اذن ليس مقتضى عقد الهبة هنا تقابل بين المالين فلا يتحقق موضوع الربا .

الثاني : ان يهب شيئاً مقابل هبة الاخر ، فتكون الهبة مقابلة الهبة ، وقد استشكل في صحة هذه المعاملة بعض المحققين ومنهم السيد الخوئي (حفظه الله) حيث ناقش في صحة المعاملة المذكورة: بأن المبادلة لا بد ان تكون بين مالين موجودين ، اما خارجاً واما اعتباراً في الذمة ، وأما ما كان موجوداً في زمان وانعدم فلا معنى لتبديله . والمقام من هذا القبيل ، حيث ان تملك الاول ينتهي اتمه بقول الشخص (ملكت) فاذا جاء الشخص الثاني وقال (ملكت) فيكون تملكه هذا بأزاء تملك غير موجود فعلا ، فيكون العوض معدوماً حين ذكر العوض ، ولا يكون المعدوم المطلق معوضاً . ولذلك لو أراد الشارع ان يمضي هذه المعاملة فيستلزم امضاء المعدوم وهو غير صحيح . نعم يمكن أن يقع العقد على شيء موجود فعلا او يمكن أن يتحقق في المستقبل^٢ .

(١) العروة الوثقى ٩/٣ - ١٠ .

(٢) مصباح الفقاهة ٦٦/٢ - ٦٧ .

وهذا الكلام مستند الى أن معنى الهبة هو المعاوضة بين الفعلين لا نفس العينين .

ويمكن ان يناقش بأن يقال: حتى لو قلنا بأن الهبة بين الفعلين، ولكن المراد من الفعلين هو المسبب الحاصل من الايجاب والقبول، فيكون المراد من الفعل التملك وهو موجود وليس بمنعقد ، وحينئذ تكون المعاملة صحيحة ، والهبة تبقى على معناها الحقيقي ، واما اذا قلنا ان الهبة المعاوضة هي في اللب مقابلة بين المالكين فيكون المال الموهوب من الاول موجوداً حين هبة الثاني، فتكون المعاملة ايضاً صحيحة. ولكن هل يجري فيها الربا؟ والجواب : هو اذا اخترنا ان الهبة المعاوضة هي التقابل بين التملكين فلا يحصل الربا ، وان اخترنا ان معناها اللبي هو التقابل بين المالكين فيحصل الربا مع الزيادة واتحاد الجنس، لان المعاملة تكون صورتها صورة هبة.

وهناك نوع من التعاوض لا بعنوان المعاوضة كوفاء الديون، كما اذا كان المدين الذي عليه ثمانية قد اعطى عشرة، فان المعطى الى الدائن عوض عما في ذمة المدين، وحينئذ اذا قصد المدين الوفاء بالعشرة في مقابل الثمانية - لأنه اعطى الثمانية عوضاً عما في ذمته ووهب الزائد - فهل هذا ربا تشمله ادلة الحرمة ؟ وللجواب على ذلك : لا بد من مراجعة الادلة التي دلت على تحديد الربا في المعاوضات ، وقد قلنا سابقاً أنها دلت على حرمة الزيادة في المعاوضة او المبادلة في المتماثلين ، وهنا اذا كان اعطاء العشرة بعنوان الوفاء فلا يتحقق موضوع الحرمة . وهذا والمسالة يمكن ان تطرح في باب القرض ، اذ هذا قد يكون من القرض الذي جر نفعاً ، فان لم يكن بشرط فهو جائز .

والحق ان ايفاء ما في الذمة اذا لم يكن بعنوان الصلح ، بل كان بعنوان الوفاء فهو لا يمكن أن يحقق موضوع الحرمة ، اذ لا تبادل ولا تعاوض حيث

أن الدائن ملك المال الى المدين على وجه الضمان ، والان المدين يريد أن يفني بما في ذمته لانه ضامن للمال فهو وفاء، فقهرأ يطبق الكلبي على الفرد ويكون الزائدة هبة او مالا قد اعرض عنه صاحبه ، وحتى لو قلنا انه معاوضة في الحقيقة ، فان الاخبار الدالة على الحرمة منصرفه عنها لانها ناظرة الى المعاوضات التي تحصل عند الناس ابتداءً ، اما ما لا يكون معاوضة ابتدائية وانما يسمى معاوضة بعد الانتهاء فتتنصرف عنه الادلة المحرمة ، بل تشمله روايات « خير القرض ماجر نفعاً » اذ لم يكن بشرط .

ونفس الكلام نقوله عن الغرامة والقسمة ، كما اذا اتلف زيد متناً من الحنطة الجيدة وبعد ذلك دفع الى المالك متناً ونصفاً من الردئية، فهنا لا تعاوض ابتدائي وانما هناك اتلاف وغرامة، وبعد تحقق الغرامة يقال حصلت المعاوضة فهي معاوضة مجازية بعد تمامية عنوان الغرامة، فلا يكون موضوعاً للحرمة، اي لا تكون اخبار الحرمة شاملة لها. وكذلك القسمة ، اذ هي تمييز بين الحقين فلو كانت الشركة بالمناصفة واقتسما بالثلث والثلثين من الجيد والردى فهو ليس بر بالان القسمة تمييز الحق ، وان حصل عنوان التعاوض بعد التمييز .

ثم انه قد ادعي بأن ظاهر بعض الاخبار المنع من الغرامة في المثل مع الزيادة كما في صحيح الحلبي قال « وسئل عن الرجل يشتري الحنطة ولا يجد عند صاحبها الاشعيراً أ يصلح أن يأخذ اثنين بواحد؟ قال: لا، انما اصلهما واحد » وكذلك صحيح هشام « عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار، فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه فيقول خذ مني مكان قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل. قال (ع) لا يصلح لان اصل الشعير من الحنطة . . . »^١ وكذلك ما في قرب الاسناد عن رجل اشترى سمناً ففضل له فضل أيحل له ان يأخذ مكانه

(١) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) رواية (٤١) ص ٤٣٨ .

رطلا او رطلين زيت ؟ قال : اذا اختلفا وتراضيا فلا بأس^١ . ولكن كل هذه الروايات ظاهرة في المبادلة لا الوفاء، لان الوفاء لابدان يكون بتطبيق الكلبي على فرد^٢، اما اذا اعطى من غير جنسه فهو معاوضة واذا صارت كذلك فيقع الربا فيه. ولذا لا يحتاج الوفاء الى رضا صاحب المال اذا اعطي من مصاديق ما في الذمة بينما اذا اعطينا صاحب المال من غير مصاديق ما في ذمتنا فيحتاج الى رضاه، وهذا هو معنى المعاوضة ، اذ لا معنى لانطباق ما في الذمة على غير فرده الا بافتراض تحقق المعاوضة .

وقد يؤيد هذا الكلام بتعبير الروايات فقد ذكر لفظ الوفاء في الاعطاء من نفس الجنس^٣ « عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يبعث بمال الى ارض ، فقال للذي يريد ان يبعث به: اقرضينه وانا اوفيك اذا قدمت الارض قال: لا بأس» ووردت لفظة الاستيفاء في اعطاء الشعير بدل الحنطة كما في صحيحة هشام بن سالم^٤ عن أبي عبد الله (ع) فقال الراوي « خذمني مكان كيل قفيز حنطة قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل. قال : لا يصلح . . . » . فالخلاصة : هي أن الربا لا يجري في الوفاء اذا كان من نفس الجنس ، واما الوفاء من غير الجنس الذي لا يكون الا بتوسط المعاوضة فيجري فيه الربا مع الزيادة .

وبعد هذا العرض المتقدم يمكننا القول بأن ربا المعاوضة كما ذكره المشهور

(١) الوسائل ج ١٢ / باب (١٣) رواية (١١) ص ٤٤٥ وهي ضعيفة بعبد الله بن الحسن فانه مجهول .

(٢) الوفاء لغة هو « اعطاء حقه كاملا » وليس معناه ابراء ذمة النفس حتى يكون بغير الجنس ايضاً . المنجد ص ٩١١ .

(٣) الوسائل ج ١٢ / باب (١٤) من ابواب الصرف / حديث (٢) ص ٤٨٠ .

(٤) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا / حديث (١) ص ٤٣٨ .

هو : « مبادلة او معاوضة المتماثلين اذا قدرنا بالكيل او الوزن وزاد احدهما .
على الاخر » والزيادة الحقيقية النقدية في المكيل والموزون مع المثلية في
البديلين هي ما يسمى بربا الفضل او ربا الزيادة ، مثل بيع من من الحنطة بمنين
منها ، او مبادلة درهم بدرهمين او دينار بدينارين . اما الزيادة المعنوية في المكيل
والموزون مع المثلية في البديلين - كما لو كان احدهما نقد أو الاخر نسيئة مثل
مبادلة من من الحنطة نقداً بمن من الحنطة نسيئة - فهو المسمى بربا النسيئة ، ولا يتوهم
بوجود تناقض من قبل الشارع حيث ألغى ان يكون للاجل قسطاً من الثمن في الربا
القرضي فكيف هنا جعل للاجل قسطاً من الثمن ؟ اذ يقال ان الاجل له قسط
من الثمن هو القاعدة العامة ، ولكن الشارع ألغى هذه القاعدة في بعض الموارد
(كالقرض) .

ثم ان هذا التقسيم ذكر في كتب العامة - كما تقدم - وهو تقسيم صحيح ناشئ
من اختلاف الزيادة الى عينية وحكومية . ثم ان ربا الفضل لا يقدم عليه العقلاء ،
الا اذا كان الطرف الناقص مشتملاً على وصف يقع في مقابل المقدار الزائد
في الطرف الاخر ، وحينئذ يكون البائع قد تعلق غرضه بتحصيل كمية اكثر ،
والمشتري تعلق غرضه بتحصيل كيفية خاصة ، ولذلك يرضى بهذه المعاملة ويقدم
عليها ، ولذا قد يقال بعدم معرفة حكمة لتحريمه كما في ربا النسيئة فتكون حرمة
تعبدية .

وقد يقال في حكمته على وجه الاحتمال مالم يخصه : ان تحريم ربا الفضل
لاجل ترويج النقد وتوسيطه في المبادلة ، وعدم اكتنازه عند الناس ، وبهذا
يصبح النقد مقياساً للمالية ، وهو امر يسهل الكثير من المصاعب التي كانت موجودة
في بيع الامتعة بالامتعة .

وأما ربا النسيئة فهو هنا ما تنفع الزيادة فيه في مقابل التأجيل والامهال سواء

كان التأجيل استقلالياً كما في الربا الجاهلي الذي تقدم » كان الرجل منهم اذا حل دينه على غريمه فطالبه به قال المطلوب منه له زدني في الاجل وأزيدك في المال فيتراضيان عليه ... » او كان التأجيل ضمناً كما في القرض والبيع المثلي نسيئة . وربما النسيئة هو الربا الواضحة حكمته من أنه يخرب البيوت ويسبب المفساد الاجتماعية والاختلال الاقتصادي وتقسيم المجتمع الى طبقتين وما الى ذلك من المفسد .

وبما أن بحثنا الان في الربا المعاوضي نتعرض لما قاله مشهور الفقهاء من أن الاموال التي يدخل فيها الربا المعاوضي هي ما اجتمعت فيها هذه الامور الثلاثة معاً وهي :

(١) - المثلية في البدلين .

(٢) - الكيل او الوزن .

(٣) - الزيادة سواء كانت حقيقية او معنوية .

وكل هذه الامور الثلاثة دلت عليها الاخبار .

اما المثلية في البدلين : فهو واضح من المثلية التي وردت في الاخبار الكثيرة، ومعها تحرم الزيادة وتجب المساواة، وباختلاف المثلية لأبأس بالتفاضل، ولا حاجة لذكرها هنا بالخصوص .

وأما الكيل أو الوزن : فقد صرح باعتباره في روايات كثيرة ايضاً ، منها : الموثقة التي رواها عبيد بن زرارة قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول : لا يكون الربا الا فيما يكال او يوزن . وهناك طائفة من الروايات تنفي البأس عن التفاضل اذا لم يكن مكيلاً او موزوناً^٢ .

وقد اكتفى الامامية بهذه الروايات التي تشخص موضوع الربا المعاملي

(٢٠١) الوسائل ج ١٢ باب (٦) من ابواب الربا حديث (٣) وغيره ص ٤٣٤-٤٣٥

على وجه العموم في كل متماثلين اذا كان من المكيل والموزون عن البحث حول
العلة التي بموجبها حرم التفاضل في الاصناف الستة عند العامة، ولو اطلع السنهاوري
وابناء العامة على هذه التصريحات في الرواية لتحديد الموضوع العام للربا
وعرفوا أن ما قاله الائمة (ع) هو مستند الى النبي (ص) عن الله تعالى لما
قالوا بترجيح حجة الشافعية في معرفة العلة على الحنفية لوانتهجوا منهج الحق
من الاخذ بالنص .

وأما الزيادة : فقد صرحت الروايات ايضاً بحرمتها في المكيل والموزون
اذا كانا متماثلين ، فمنها صحيحة ابي بصير وغيره عن ابي عبدالله عليه السلام
قال : الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منهما على الآخر ^١ .

وهناك روايات ذكرت عدم البأس من كونهما سواء بسواء ومعنى ذلك بمفهوم
المخالفة هو وجود البأس اذا لم يكونا كذلك، منها موثقة سماعة قال : سألته عن
الحنطة والشعير فقال : اذا كانا سواء فلا بأس . . . الخ ^٢ ولا يضر اضمارها
لانه ناشىء من تقطيع الروايات (على يد من جمع الحديث وبوبه) للامانة
في النقل . وهذه الروايات وان كانت بصدد بيان ان الحنطة والشعير اصلهما
واحد ، الا أنها ايضاً تبين البأس في الزيادة .

هذا ، ويمكن الاستدلال على عدم صحة الزيادة بالروايات الكثيرة التي
ذكرت المثلية، حيث ان المثلية كما يجب ان تكون باتحاد نوع البدلين، يجب
ان تكون باتحاد القدر ايضاً ، فان زاد احدهما على الآخر لم تحرز المثلية
فيكون ربا .

ثم انهم ذكروا من اطلاق الزيادة الواردة في الروايات يفهم المنع في

(١) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا حديث (٣) ص ٤٣٨ .

(٢) نفس المصدر حديث (٦) ص ٤٣٩ .

الزيادة العينية (الحقيقية) والزيادة الحكمية (المعنوية) اي كلما تحقق عنوان الزيادة بأي شكل كان فهو ربا ، والزيادة لها اشكال :

الشكل الاول: اذا كانت الزيادة عينية على وجه الجزئية من مثل العوضين او غيره . وهنا عدم تحقق المثلية المشترط في الروايات مفهوماً ومنطوقاً واضح .
الشكل الثاني : اذا كانت الزيادة عينية على وجه الاشتراط بحيث لم تكن الزيادة في مقابل شيء ، فأيضاً هنا لم تتحقق المثلية في العوضين المتمثلين .
الشكل الثالث : اذا كانت الزيادة غير عينية وكانت ما لا كاشتراط سكنى دار او خياطة ثوب ، فأيضاً لم تتحقق المثلية ولم تكن سواء بسواء .

الشكل الرابع : اذا كانت الزيادة حكمية كما اذا باع مناً من الحنطة بمن الى شهر . ولكن بعض الفقهاء ذكر : ان القدر المتيقن من الزيادة هي العينية او ما بمنزلتها ،^١ واما اذا كانت الزيادة حكمية فمقتضى عمومات الحل الجواز .
ولكن يمكن أن يستدل لكون الزيادة الحكمية ربا بصحيفة محمد بن قيس^٢ قال : « قال امير المؤمنين عليه السلام : لا تتبع الحنطة بالشعير الا يداً بيد ولا تتبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير » فمنحن اذا علمنا أن الحنطة والشعير هما مثلان في باب الربا ، فعدم جواز البيع نسيئة يكون لاجل الاجل الذي له قسط من الثمن ، فتحصل الزيادة الحكمية المحرمة .

ولكن قد يقال بأن المنع الوارد في هذه الرواية ليس من باب الربا، لان المثلية هنا متحققة عرفاً فيحتمل أن يكون النهي حكماً خاصاً في « الحنطة والشعير »^٣

(١) العروة الوثقى ٥ / ٣ .

(٢) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا حديث (٨) ص ٤٣٩ .

(٣) كالحكم في بيع الصرف ، ويؤيده الخبر العامي «بيعوا الذهب بالورق والورق بالذهب ، والبر بالشعير والشعر بالبر كيف شئتم يداً بيد » .

وبهذا لا تكون الرواية دليلاً على حرمة بيع كل متمائلين نسيئة. وعلى هذا فتكون الزيادة الحكمية في بيع المتمائلين غير منهي عنها في الروايات فلا تكون محرمة خصوصاً إذا لم يصدق عليها عنوان الزيادة المحرمة. ولعله لاجل هذا ذكر صاحب الجواهر (قده) «إذا كانت الزيادة حكمية، كالأجل فلا خلاف محقق معتد به في عدم الجواز»^١ وذكر صاحب الشرائع (قده) «لا يجوز أسلاف أحدهما (المتمائلان) في الآخر على الأظهر»^٢.

ثم إنه حتى إذا نظرنا إلى الروايات الواردة في القرض التي تقول «إنما جاء الربا من الشروط» وسلمنا أن البيع نسيئة للمساويين شرط، وأن بيع المثل بمثله نسيئة هو قرض خصوصاً في النقود، فمع ذلك لا يفيد في التحريم وذلك لأن الشرط الذي يأتي منه التحريم هو الشرط للمقرض، وأما هنا فالشرط هو للمقترض فلا تحريم.

ولكن الحق: أن بيع المثل بمثله نسيئة ليس هو قرضاً لأن القرض هو التملك مع الضمان إلى مدة والمقروض أنه أنشأ البيع وقصد معناه حقيقة وهو مبادلة مال بمال نسيئة، وحينئذ يكون الأجل زيادة في أحد العوضين عرفاً وعقلاً - كما تقدم - فتشمله أدلة الحرمة لعدم وجود التماثل، لأن في أحدهما مناً من الحنطة وفي الآخر مناً مع الأجل، وبما أن الأجل، له قسط من الثمن فحصل الربا^٣.

(٢١) الجواهر ٢٣ / ٣٤٠.

(٣) قد يقال إن بيع المثل بمثله نقداً ليس قرضاً، ولكن يبيع المثل بمثله نسيئة هو قرض، حيث أن المدين إذا بقي عنده الشيء الذي استدانته إلى نهاية الأجل وإعطاها إلى الدائن فقد برأت ذمته وهذا معناه أن يبيع المثل بمثله نسيئة هو عبارة عن قرض لأنه حقيقة هو تملك مع الضمان، وعلى هذا فيكون مثال الربا الحكمي في صورة قرض فلان شيئاً إلى سنة مع شرط تأجيل الدين الذي على - ستة أشهر أو في صورة بيع شيء مثلي بمثله نسيئة مع شرط تأجيل الدين الذي على إلى سنة.

ثم ان بعض الشروط التي تذكر في بيع المتماثلين قد لا يصدق عليها عنوان الزيادة عرفاً كاشتراط كنس المسجد او اعطاء شئ للفقير او اتيان الصلاة في اول الوقت او المواظبة على صلاة الليل وامثال ذلك . اذن ليس كل شرط في احد العوضين يتحقق به الربا .

ثم انه لاجل أن نكون على معرفة اكثر بهذه الاركان الثلاثة للربا، نرى من الجدير بالامر تحديدها بصورة واضحة، فنرجع الى الادلة المعتبرة لمعرفة ضابط كل واحد من هذه الاركان .

١ - ضابط المثلية في البدلين :

اننا اذا نظرنا الى الروايات الواردة في الباب نراها قد ذكرت لتحديد المثلية عناوين مختلفة وامثلة كثيرة، فمنها ما ذكر بالتصريح اتحاد النوع^١، وقسم منها دل بمفهومه على اتحاد الجنس^٢، وقسم آخر دل بمنطوقه على اتحاد الجنس^٣ وقسم منها ذكر اتحاد الصنفين بالمفهوم^٤، واكثر الروايات ذكرت التماثل بين العوضين ، بينما ذكرت روايات أخرى كون احدهما اصلا للآخر^٥ او فرعين لاصل واحد^٦ .

وقد ذكر الفقهاء التعبير باتحاد الجنس كشرط لتحقيق الربا في المعاملة، او كون أحدهما أصلاً للآخر، او كونهما فرعين من جنس واحد، مع تصريحهم

(١) الوسائل ج ١٢ / باب (١٣) من ابواب الربا حديث (٥) ص ٤٤٣ .

(٢) المستدرک ٨ / ٤٨٠ .

(٣) الوسائل ج ١٢ / باب (١٦) من ابواب الربا حديث (٣) ص ٤٤٨ .

(٤) نفس المصدر / حديث (٧) ص ٤٤٩ .

(٦٠٥) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا حديث (٤١) ص ٤٣٨ .

بأن المراد من الجنس هنا هو معناه اللغوي العرفي وهو الذي يسمى بالنوع عند المناطقة الذي يختلف بالفصل المقوم .

ولكن لماذا ذكر في الجواهر من أن الوصول الى معرفة الذاتيات - حتى يعرف النوع ، ويفرق بينه وبين الجنس والصنف - متعسر ، لانرى لزماً علينا أن نعبر بالجنس خصوصاً اذا نظرنا الى أكثر الروايات التي عبرت بالمثلين والشيئين . ومن الامثلة التي ذكرت لها نعرف أن المراد هو الاتحاد بين شيئين بالعنوان الخاص الذي لا يكون عنوان اخص منه ، نعم قد يختلف هذان الشيئان بالوصاف ولكنهما متحدان عنواناً .

وبهذا نعرف أن الروايات التي ذكرنا اختلافها انما تشير الى اتحاد العنوانين كحنطة جيدة بحنطة رديئة ، او حنطة حمراء بحنطة صفراء ، او تمر زهدي بتمر عمراني او حنطة بدقيق ، اودقيق بسويق فان كل هذه الافراد متحدة بالعنوان وان كانت مختلفة بالصفات ، وحتى الروايات التي ذكرت اتحاد الصنفين لا يراد منها الصنفين المنطقيين ، وانما المراد ما ذكرناه بقرينة الامثلة التي ذكرت له . وهذا الاتحاد في العنوان والتماثل انما يكون معتبراً اذا كان عند العرف كذلك ، فيكون الميزان في المثلية هو اتحاد العناوين بحسب الفهم العرفي ، خصوصاً اذا لاحظنا أن الشارع يخاطب الناس ، ولا يخاطب قسماً منهم ، ولعل الاتحاد بالعنوان عرفاً يكشف عن الاتحاد في الحقيقة النوعية .

واما اختلاف العنوان (كالحنطة والشعير) فيجري فيه الربا لما ذكرته الروايات من أن الشعير من الحنطة وأنها هي أصله^١ ، وقد قالت الروايات بأن الربا يثبت بين الاصل والفرع ، كما ذكرت الروايات ايضاً جريان الربا بين فرعين

(١) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا .

لاصل واحد وان كانا مختلفي العنوان كالتبن والزبد ، او كالسويق والدقيق ^١ .
وقد نقول باستثناء الاخيرين من عمومات الحل حيث حكم الشارع بربويتها
من باب توسيع موضوع الربا الى ما يشمل الاختلاف بالعنوان بهذا المقدار
(اي بتغير الصورة) فتكون ادلتها حاكمة على ادلة الربا في موضوعه .

نقول: ان مسألة الحنطة والشعير لا ينبغي الاشكال في حكمها من حيث توفر
الادلة ووضوحها في هذا المورد، فمن الروايات صحيحة ^٢ هشام بن سالم عن
أبي عبد الله (ع) قال « سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار فلا يكون
عنده ما يتم له ما باعه ، فيقول له خذمني مكان كل قفيز حنطة قفيزين من شعير
حتى تستوفي ما نقص من الكيل قال: لا يصلح لان اصل الشعير من الحنطة ولكن
يرد عليه الدراهم بحساب ما نقص من الكيل » . وصحيحة أبي بصير ^٣ عن أبي
عبد الله (ع) قال : « الحنطة والشعير رأساً برأس لا يزداد واحد منها على الآخر » .
وصحيحة الحلبي ^٤ عن أبي عبد الله (ع) قال « لا يباع مختومان من شعير
بمختوم من حنطة ، ولا يباع الا مثلاً بمثل والتمر (الثمن خل) مثل ذلك ، قال
وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد صاحبها الاشعيراً يصلح له أن يأخذ
اثنين بواحد ، قال انما اصلهما واحد وكان علي (ع) يعد الشعير بالحنطة » .
ومع هذا فقد حصل الاختلاف بين ابناء العامة انفسهم، وبين الامامية ايضاً،
فذهب قسم الى اتحاد الحنطة والشعير في المثلية والعنوانية ، بينما ذهب قسم

(١) الدقيق هو الطحين ، والسويق هو دقيق مقلو من الحنطة او الشعير كما في مجمع

البحرين ١٨٩/٥ .

(٢) الوسائل ج ١٢ / باب (٨) من ابواب الربا حديث (١) ص ٤٣٨ .

(٣) نفس المصدر / الرواية الثالثة .

(٤) نفس المصدر / الرواية الرابعة .

آخر الى أنهما مختلفان في العنوانية والمثلية^١ ولعل توجيه الاختلاف في هذه النقطة راجع الى قوله (ع) (لان اصل الشعير من الحنطة) او (وأن اصل الشعير من الحنطة) او (وأن اصلهما واحد) ، فما هو المراد من هذا الكلام ، وهل يمكن أن يستفاد منه قاعدة كلية في المقام فتكون الاشياء من اصل واحد نوعاً واحداً يحرم الربا فيها ؟

وقد ذكر البعض احتمال ان يكون المراد من (أن اصلهما واحد) أنهما كانا في بداية الامر بذراً من نوع واحد، ثم نتيجة للتحويلات -- والتطورات واختلاف المناخ واختلاط هذا البذر مع بذور اخرى -- تعدد هذا البذر لهذين النوعين وهذا واضح اذا لاحظنا ان حبة واحدة ربما تختلف ثمارها باختلاف الارض والماء والهواء وتربيتها وتركيبها ، فيحتمل أن يكون الشعير مثلاً في الاصل منشعباً عن الحنطة .

وهذا وان كان كلاماً عاماً حيث أن جميع الاشياء الممكنة في العالم اصلها واحد كما يذكر ذلك الفلاسفة، فيكون حيثئذ أن جميع الاشياء منشعب بعضها من بعض او أصلها واحد، الا أن التحريم الوارد في المقام انما هو راجع الى

(١) وقد ذهب الاختلاف بين ابناء العامة ، بين مدرسة اهل الحديث واهل الرأي ، فالاولى كان مركزها في المدينة وعلى رأسها مالك بن أنس وهو قد تعرض لهذه المسألة في الموطأ وذهب الى اتحاد الحنطة والشعير في الجنس واعتمد في ذلك على اجماع فقهاء المدينة ، بينما الثانية التي مقرها الكوفة وعلى رأسها ابو حنيفة ذهب الى أن الحنطة والشعير شيان . واما فقهاء الخاصة : فابن الجنيدي وابن عقيل وابن ادريس ذهبوا الى التعدد باعتبار اختلاف الحنطة والشعير لغة وحساً وصورة ولوناً وطعماً وادراكاً ، وهذا حسب مسلكتهم في الاصول من عدم حجية خبر الواحد الذي أفاد الوحدة بينهما ، بينما ذهب الغالب من علماء الخاصة الى الوحدة بينهما باعتبار حجية خبر الواحد الذي يصرح بالوحدة بينهما.

العناوين، وبما أن الحنطة عنوان غير الشعير خارجاً فلا يفيد هذا الكلام في ربويتها، وعلى فرض هذا الاحتمال، فهل جملة (أن اصلهما واحد) وامثالها قاعدة كلية ؟ بحيث تكون الاشياء التي اصلها واحد نوعاً واحداً ؟

نقول: ان هذا اللسان هو لسان حكمة لاعلة ، لعدم امكان الاطلاع عادة على اصل الاشياء خصوصاً عند الفقهاء والمكلفين، فكيف تجعل هذه كبرى مع عدم تمكن المكلفين من تطبيقها في مواردنا ؟ ولهذا نقول ان هذا اقرب ما يكون الى حكمة الحكم قد ذكرها الشارع لتحريمه مبادلة الحنطة بالشعير مع التفاضل . هذا وقد نسب الى المشهور في مسألة (التفاضل بين الاصل والفرع، وبين نفس الفروع) عدم الجواز، كالحليب نجعل منه لبناً وجبناً وزبداً، والحنطة نجعلها دقيقاً وسويقاً ، واستدل على رأي المشهور بروايات الحنطة والشعير (وانهما من اصل واحد) واستنتاج قاعدة كلية ، منها. نقول أمام مسألة الاصل مع الفرع فمستند المشهور هو الروايات في المقام وهي :

١ - صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال « الحنطة بالدقيق مثلاً بمثل والسويق بالسويق مثلاً بمثل ، والشعير بالحنطة مثلاً بمثل لا بأس به »^١ وكذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) وغيرها. وقد ذكر في الجواهر عدم وجود القول بالفصل بين هذه الموارد وبين غيرها فيتم الاستدلال بها على الموضوع، وذكر مؤيداً لهذا الاستدلال وهو «عدم العثور على خلاف في شيء من هذه القاعدة الاماعن الاردبيلي (قده) من التأمل في ذلك وأنه غير منضبط على القوانين من حيث عدم صدق الاسم الخاص على الجميع وعدم الاتحاد في الحقيقة، وبهذا لو حلف الا يأكل احدهما لم يحنث بأكل الآخر، فيحتمل كونهما

(١) الوسائل ج ١٢ / باب (٩) من ابواب الربا حديث (٤٥٢) ص ٤٤٠ .

جنسين يجوز التفاضل فيهما «^١ .

وقد أجاب شيخ الطائفة صاحب الجواهر (قده) عن تأمل الاردبيلي (قده) بأن القاعدة الاولى هي دوران الاحكام مدار الاسماء والعناوين الا أن المورد الذي نحن فيه مستثنى من تلك القاعدة للدلة الكثيرة التي ذكرناها ، فيكون موردنا هذا دائراً مدار الحقيقة الاصلية وان اختلفت اسماء افرادها .

وهذه المناقشة صحيحة في كل اصل مع فرعه ، او بين الفروع اذا كانت الحقيقة موجودة فيها ، وحينئذ يكون الامر أخص مما ذهب اليه المشهور من أن كل اصل مع فرعه وكل الفروع يجب البيع فيها متساوياً سواء كانت الحقيقة موجودة فيها ام لا .

وهنا نقول : ان التحولات الفرعية على اقسام :

- ١ - قد يكون التفريع بواسطة التجزئة والاشتقاق والتحليل كاللفظ الذي تتكون منه بعض المشتقات ، او السكر من بعض الفواكه والخضروات .
- ٢ - قد يكون التفريع بواسطة التركيب كما في بعض الفواكه المتفرعة من التركيب .

٣ - قد يكون التفريع بواسطة تغيير صوري في الاصل كما في الدقيق بالنسبة الى الحنطة ، فان الحنطة اذا فرقت اجزاؤها صارت دقيقاً .

٤ - قد يكون التفريع بواسطة التحولات الطبيعية او بالوسائل .

٥ - قد يكون التفريع بواسطة الاستحالة وغير ذلك .

ولا يمكن الالتزام بما ذكره المشهور من الربا في كل اصل مع فرعه ، وبين الفروع ، اذ لازم هذا هو عدم جواز التفاضل بين السكر والشونذر ، وبين الخل المتخذ من التمر مع التمر ، وغير ذلك من العناوين التي صرحت الروايات

بجواز التفاضل فيها اذا اختلف الشيثان .

والتحقيق: فنحن اذا رجعنا الى الروايات التي ذكرت عدم جواز التفاضل بين الاصل مع الفرع او بين الفروع نجدها لا تتجاوز هذه الامثلة « الدقيق بالحنطة البر بالسويق، السويق بالدقيق » فلتنزم بعدم جواز التفاضل في هذه الامور وامثالها التي تحفظ معه ماهية الاصل ظاهراً عند العرف، واما في غيرها فلتنزم بأدلة جواز التفاضل اذا اختلف الشيثان .

وقد يستدل للمشهور بروايات الحنطة والشعير من (أن أصلهما واحد) ولكن قد ذكرنا ان هذه الروايات لا يستخرج منها قاعدة كلية ، وانما هو امر تعدي وتوسيع من دائرة حرمة الربا ، وما ذكر من أن اصلهما واحد هو حكمة للحكم لا علة .

وبعبارة اوضح : ان الامام (ع) عندما يجيب بعدم جواز التفاضل بين الحنطة والشعير يحصل اشكال وتساؤل عند السائل، وهذا التساؤل ناشيء من اختلافهما عنواناً فكيف يحصل فيه الربا، ولذلك يكون الامام (ع) قد أجاب على سؤال مقدر فقال ان اصلهما واحد او أن اصل الشعير من الحنطة ، وهذا الجواب عن السؤال المقدر لا يمكن أن يكون قاعدة كلية في كل اصل مع فرعه مع اختلافهما عنواناً وعند العرف، لانه جواب عن خصوص ما حكم به الشارع من الربا في الحنطة والشعير ، فيكون الشارع قد وسع من دائرة الربا فشملت الحنطة والشعير ، واما غيرهما فيكون على القاعدة من أن الاختلاف في الاشياء يجوز التفاضل .

تحقيق الاصل في المقام :

ثم اننا لو شككنا في شيئين هل أنهما متماثلان او مختلفان فماهي القاعدة ؟

فقد يقال: ان احراز اتحاد العنوان او التماثل هو الاساس في الحرمة ،فما لم نحرز ذلك يكون الشك في شرط الاتحاد والتماثل ، وحينئذ يكون الشك في الشرط شكاً في المشروط ، فنتمسك بالعموم الفوقاني للحل بعد احراز عنوان البيع كما هو الفرض .

ولكن قد يشكل فيقال : ان الحرمة مشروطة بالاتحاد والتماثل ، وكذلك الحلية ، فانها مشروطة بالاختلاف وعدم التماثل ، لقوله « اذا اختلف الشيثان فبيعوا كيف شئتم » فاذا لم نحرز شرط الحرمة كذلك لم نحرز شرط الحل ، وفي هذه الحالة وان كان يمكننا التمسك بالاصل الذي هو عدم الحرمة ولكن لا يفيدنا في صحة ترتب الاثر ، لاننا نشك في سبب النقل والانتقال فيبقى أصل عدم ترتب الاثر على حاله ، وهو معنى أصالة الفساد في المعاملات كما ذكر المشهور .

والحق أن يقال : بإمكان التمسك بالحل في المشتبه بالتماثل وذلك للشك في ربويته وحرمة ، والاصل العملي هو عدم كونه ربوياً وحراماً ، وبهذا ينتقح موضوع التمسك بالعموم الفوقاني لاوفوا بالعقود وامثالها . واما اشتراط الحل في الاختلاف فهو لايمكن الالتزام به هنا لان الاختلاف غير محرز ايضاً ، ولا أصل عملي ينتقح لنا موضوع التمسك بالحرمة ، فلا يجوز الرجوع الى عمومات التحريم . ولعله لهذا ذكر في الجواهر اقتصار الاصحاب الشرطية في المحرم دون غيره ^١ .

وقد يقال : بأن الاصل العملي هنا هو عدم الانتقال (لا عدم كونه ربوياً) اذا شككنا في الانتقال وعدمه فالاصل عدم النقل والانتقال ، فلا ينتقح موضوع التمسك بالعموم الفوقاني لاوفوا بالعقود . والجواب : ان هذا الاصل مسيبي ، لانه مسبب عن أن هذا العقد الذي حصل بين الشيثين الذي نشك في تماثلهما

هل هو عقد ربوي او غير ربوي^١ فان كان الاصل في السبب يقول لم يكن العقد ربوياً ولو قبل التشريع، فلا شك في الانتقال وعدمه، وحيثئذ يتنقح موضوع « اوفوا بالعقود »^٢ ولولا هذا الاصل اللفظي لكان المورد مورداً لاصالة الفساد،

(١) اى نشك في وجود شرط في هذا العقد ام لا ؟ فالاصل عدم الشرطية الزائدة ، اى عدم كونه ربوياً .

(٢) زيادة توضيح : ان الموارد التي يقع البيع عليها ونشك انها متماثلة او مختلفة راجعة الى الشك في شرطية الاختلاف في هذا البيع، فان اجرينا اصالة عدم الشرط الزائد في هذا البيع يكون المورد حيثئذ من موارد التمسك بـ « اوفوا بالعقود » .

وتوضيح ذلك ، اتنا اذا شككنا في بيع قد وقع هل يشترط في صحته الاختلاف اذا بيع متفاوتا ام لا ؟ فاذا اجرينا اصالة عدم اعتبار الشرط الزائد تنقح موضوع « اوفوا بالعقود » و« أحل الله البيع » .

فان قيل : ماذا تقولون في ما يقوله المشهور من اصالة الفساد في المعاملات ؟ قلنا : للغلب على ذلك يوجد حلان :

(الحل الاول) أن اصالة الفساد في المعاملات محكمة بأصل عدم اعتبار الشرط الزائد بمعنى أن أصل عدم اعتبار الشرط الزائد (الاختلاف) ينقح موضوع اطلاقات صحة المعاملة كأوفوا بالعقود وأحل الله البيع ومع وجود الاصل اللفظي لا ينتهي الدور الى اصالة الفساد . نعم غايه الامر الحكومة متوقفة على امرين، الاول : أن يكون أصل عدم اعتبار الشرط الزائد في رتبة الموضوع لاصالة الفساد ، وأن يكون منشأ الشك في الموضوع لاصالة الفساد مسبباً شرعياً عن الشك في اصالة عدم اعتبار الشرط الزائد . الثاني : ان يكون له أثر شرعى . أما الامر الاول فحاصل لان الشك في الفساد مسبب عن الشك في اعتبار الشرط الزائد ، الا أن التسبب ليس شرعياً « كما فى محكومية استصحاب نجاسة اليد المغسولة بماء مستصحب الطهارة » بل أن التسبب عقلى لان العقل يحكم بعدم جعل الشارع الاختلاف شرطاً للعقد المؤثر في البيع مع التفاضل بأن الشرط اذا انتفى انتفى المشروط ، واذا وجد الشرط وجد المشروط .

وأما الامر الثانى فقد يقال بعدمه لان مجرد عدم الشرط الزائد لا يثبت مؤثرية الاجزاء الاخرى الا بالاصل المثبت كما ان اصل عدم جزئية السورة مثلاً لا يثبت ان المطلوب هو الاجزاء

لان عدم الشرطية الزائدة مع الاغماض عن وجود دليل لفظي لا يكفي لاثبات الصحة ، بل الاصل عدم الانتقال . اذن لا بأس بالتفاضل بين السلت والشعير وبين العلس والحنطة ، لعدم معرفة ان العلس من جنس الحنطة وان السلت من جنس الشعير .

اذا اختلف الشينان فبيعوا كيف شئتم :

اي في ربا النسيئة لا يعتبر المثلية في البدلين ، ومورد الكلام هنا ما اذا كان العوضان من العروض وكانا مما يكال اويوزن . اما اذا كان العوضان كلاهما نقدين ، فيدخل في بيع الصرف ولا يجوز النسيئة فيه ، واذا كان احد العوضين من النقود والاخر من العروض ، فان كان الاجل للثمن فهو نسيئة ، وان كان الاجل للثمن فهو بيع سلم ، وهذا لا اشكال فيه .

ومما تقدم في ضبط معرفة المثلية في العوضين التي هي ركن في تحقق الربا ، يفهم انه لا ربا في صورة اختلاف العوضين في المثلية او العنوانية ، ومعنى

ال اخرى ، ولذلك فلا بد من حل لهذه المشكلة ، ولهذا احتجنا الى الحل الثاني وهو العمدة (الحل الثاني) ان العقد الفاقد للشرط المشكوك (الاختلاف) ماد من الانشك في صدق (البيع) عليه عرفاً فهو مشمول لاطلاقات صحة المعاملة (كأوفوا بالعقود) واما احتمال اعتبار الشرط الزائد فهو ملغى باطلاق الدليل الذي هو نفى احتمال القيود المشكوك والشروط المشكوك . نعم يبقى موارد لاصالة الفساد في المعاملة وهي موارد الشك في الصدق العرفي ، كما اذا كان الشرط المشكوك ركنأ يخل بالصدق العرفي للمعاملة ، وحينئذ لا يمكن التمسك بالاطلاق فينتهي الدور الى الاصل العملي وهو اصالة الفساد ، ولا تكون اصالة الفساد محكومة لاصالة عدم اعتبار الشرط الزائد ، لان هذا الاصل لو كان راجعاً الى اطلاق ادلة صحة العقد فالمفروض عدم احراز شمول الاطلاق للمقام ، ولو كان اصلاً مستقلاً مثلاً فهو لا يفيد لانه لا يثبت صحة العقد .

ذلك جواز البيع متفاضلاً ومتساوياً نقداً ونسيئةً كما ذهب الى ذلك المشهور . ولكن مع ذلك وردت الروايات الكثيرة التي تجوز التفاضل في هذه الصورة ولكن تقيده بالنقد (يداً بيد) فمن ذلك صحيحة الحلبي^١ عن أبي عبد الله (ع) قال : ما كان من طعام مختلف أو متاع أو شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يدأ بيد ، فأما نظرة فلا يصلح ، وأمثالها كصحيحة محمد بن مسلم قال «إذا اختلف الشئان فلا بأس به مثلين بمثل يدأ بيد» .

وقد حمل البعض لفظ «لا يصلح» على الكراهة بدعوى أنها تفيد عدم الصلاح ، ويمكن تقريب هذا الاستدلال أكثر بدعوى أن الشيء قد يكون موصوفاً بأحد أوصاف ثلاثة ، أما الصلاح وأما الفساد وأما عدمهما ، فالرواية التي تقول ليس فيه صلاح أولاً يصلح لا تثبت وجود الفساد فيه ، إذ قد يكون موصوفاً بعدم الصلاح والفساد أيضاً . وبهذا تكون لفظة لا يصلح دالة على المبعوضة بالمعنى الأعم التي تشمل الكراهة^٢ .

ولكن الصحيح - كما ذهب اليه النراقي في عوائده^٣ - أن الصلاح خلاف ونقيض الفساد عند العرف ، فنفي الصلاح اثبات الفساد كما ذكر ذلك أيضاً عن اللغويين كالجوهرى والطريحي^٤ ، فإن ذكرت الروايات كلمة لا يصلح فمعنى ذلك أنه فاسد ولا يجوز ، وهذا هو المتبادر من قول الطبيب لمريضه لا يصلح لك الغذاء الفلاني ، فإن المريض يفهم فساد الغذاء له ، ونفس هذا التبادر موجود

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب (١٣) من ابواب الصرف / حديث (٢٠١) / ص ٤٤٢ .

(٢) اختلف الاصحاب فى أن مفاد «لا يصلح» هل هو الكراهة أو الفساد أو الحرمة ؟

(٣) عوائد الأيام / ص ٨١ .

(٤) مجمع البحرين ٣ / ٣٨٧ باب صلح «يقال صلح الشيء من باب قعد وصلح بالضم

لغه خلاف فسد» .

في زمن المعصوم (ع) كما نجد ذلك في رواية عبدالرحمن بن الحجاج^١ «اني ادخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام، فأشتري منهم الفراء للتجارة ، فأقول لصاحبها أليس هي ذكية فيقول بلى ، هل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية ، قلت وما أفسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميتة » فالراوي فهم من قول الامام لا يصلح الفساد واستفسر عن سببه . واذا ثبت الفساد في الربا المعاوضي جاءت الحرمة لوجود ادلتها الخاصة هنا .

واما المفهوم من الصحيحتين فهو وجود البأس اذا كان البيع على نحو النسبئة والبأس ظاهر في الحرمة^٢ لان عدم البأس قد قيدته الصحيحة على أن يكون يبدأ بيد ، فاذا انتفى هذا القيد فقد انتفت الاباحة وهو معنى الحرمة .

ثم على تقدير أن كلمة لا يصلح ظاهرة في الكراهة ، الا أنها هنا تدل على الحرمة وذلك: لان لا يصلح قد جعلته الرواية في مقابل «فلا بأس يبدأ بيد» وحينئذ الذي يكون في مقابل فلا بأس هو البأس وهو ظاهر في الحرمة قطعاً .

ولا يخفى على من راجع الروايات الواردة في الباب ظهور ووضح استعمال لا يصلح في عدم الجواز، فان الاستعمال وان كان اعم من الحقيقة الا أن تصريح اللغويين بكون الصلاح نقيض انفساد يوضح لنا أن لا يصلح المستعملة في عدم الجواز مستعملة استعمالاً حقيقياً في معناها الذي هو الفساد .

فالمخلاصة : أن لا يصلح (نهى) فان وردت في المعاملات فهي ظاهرة في

(١) الوسائل / ج ٢ / باب (٦١) من ابواب النجاسات، حديث (٤) / ص ١٠٨١ .

ولاحاجه الى اعتبار الرواية هنا، لان فهم الراوى هو الشاهد فيها .

(٢) ذكر السيد اليزدى (قده) أن جملة من الاخبار في المقام مشتملة على قوله عليه

السلام «لا يصلح اويكره» ولكننا لم نجد في مقامنا دليلاً بلفظ الكراهة . ملحقات العروة ٣ / ٢٤ .

الفساد لظهور النهي بوجود مانع من الامضاء، وان وردت في الأفعال الخارجية فهي ظاهرة في الحرمة لظهور النهي بوجود مفسدة في المنهي عنه، وحينئذ فقي موردنا المعاملة فاسدة محرمة .

ثم انه يوجد ايضاً في بعض الاخبار «لا ينبغي اسلاف السمن بالزيت» ونحن ما دمنا لا نقبل ما ذهب اليه السيد الخوئي (حفظه الله) من دلالتها على الحرمة مستدلاً بالاية الكريمة ، على لسان سليمان (ع) « وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي »^١ اي لا يمكن أن يكون لأحد من بعدي، إذ أن لا ينبغي في هذه الجملة تدل على عدم الامكان بالقرائن المحفوفة بالكلام مثل « لأحد من بعدي » .

نقول : انها صالحة للدلالة على الحرمة والكراهة ولكن مع القرينة، اذ نقل أن لفظ «لا ينبغي» في اللغة بمعنى «لا يتيسر»، وبما أن عدم التيسر في التشريعات مساوق للحرمة فتكون دالة عليها، ولكن حكى في مجمع البحرين^٢ عن المصباح انه حكى عن الكسائي انه سمع من العرب «وما ينبغي أن يكون كذا اي ما يستقيم وما يحسن» ، وهذا مناسب للكراهة الاصطلاحية ، وهذان النقلان يؤيدان ما ذهبنا اليه من أن «لا ينبغي» تدل على الحرمة وعلى الكراهة الاصطلاحية ولكن بالقرينة ، والقرينة هنا موجودة ، وهي تجوز بعض الاخبار لبيع الطعام بالطعام متفاضلاً نسيئة كما في بيع السلف، وهذه الاخبار هي التي تدلنا بصورة واضحة على كراهة بيع المتماثلين متفاضلاً نسيئة، اذما ذكرناه من الكراهة هو مقتضى الجمع بين الروايات المانعة والروايات المجوزة ، ومن تلك الروايات المجوزة اولاً : ما هو مطلق يشمل النقد والنسيئة :

أ - كرواية سماعة (موثقة) قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب ، فقال :

(١) سورة ص : ٣٤ .

(٢) ٥٥ / ١ مادة بفا .

لا يصلح شيء منه اثنان بواحد ، الا أن يصرفه نوعاً الى نوع آخر، فإذا صرفته فلا بأس اثنين بواحد واكثر « من ذلك به »^١ .

ب - ورواية قرب الاسناد « عن اخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألته عن رجل اشترى سمناً ففضل له فضل أيحل له أن يأخذ مكانه رطلا اورطلين زيت؟ قال : اذا اختلفا وتراضيا فلا بأس »^٢ . وهذه الرواية ضعيفة بعبد الله بن الحسن لجهالته كما تقدم ، فتبقى الرواية الاولى وهي وان كانت مطلقة الا أنه يمكن تقييدها بروايات « بدأ بيد » ، ولذا نحتاج الى ذكر روايات بيع الطعام بالطعام سلفاً .

ثانياً : روايات بيع الطعام بالطعام وهي :

أ - كرواية وهب عن جعفر عن ابيه عن علي (ع) قال: لا بأس بالسلف مايوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن^٣ .

ب - ورواية محمد الحلبي قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن السلم في الطعام بكييل معلوم الى أجل معلوم قال لا بأس به^٤ . وهي مطلقة لما اذا كان الثمن ذهباً او فضة او طعاماً . نعم رواية وهب صريحة في المورد الا أنها ضعيفة بوهب الذي هو من اكذب البرية ، فتبقى رواية الحلبي ، وهي صحيحة او حسنة فهي معتبرة ، الا أنها ليست صريحة في المورد وانما مطلقة .

والحق أن نقول : اننا لم نجد رواية صريحة ومعتبرة في جواز بيع الطعام بالطعام نسبية ، نعم هناك اطلاقات تدل على ذلك ، ولكن الروايات التي تقول

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب (١٣) من ابواب الربا / حديث «٥» / ص ٤٤٣ .

(٢) نفس المصدر / حديث «١١» / ص ٤٤٥ .

(٣) الوسائل / ج ١٣ / باب «٧» من السلف / حديث «١» / ص ٦٣ .

(٤) نفس المصدر / باب «٦» من السلف / حديث «١» / ص ٦٢ .

بواسطة المفهوم «وجود البأس في بيع الطعام بالطعام نسيئة وتقول بعدم الصلاح»
تقيد هذه الاطلاقات ، وهذه الروايات فيها الصحيح التي تصرح بالجواز بدءاً
بيد فتقول «وسئل عن الزيت بالسمن اثنين بواحد ، قال : يبدأ بيد لا بأس به»^١
ومعناه وجود البأس في النسيئة .

ولاداعي لحمل هذه الاخبار على التقية لان مورده التعارض ، ولا تعارض
هنا لوجود الجمع الدلالي بتقيد المطلقات بغير النسيئة .

ولكن قد يقال : ان التسالم بين علماء الشيعة المؤيد بالاطلاقات يدل على
الاعراض عن الروايات المانعة من بيع الطعام بالطعام نسيئة ، وحيثئذ يكون
الاعراض موهناً لها، فان تم هذا فهو والا فالرأي ما ذكرناه. اذن يكفي في تحقق
الربا في بيع النسيئة كون العوضين من المكمل والموزون ولو كانا مختلفين .
واما في تحقق ربا الفضل فلا بد من كون العوضين مكملين او موزونين وكونهما
متماثلين مع الزيادة. هذا كله في صورة بيع المتخالفين مع الزيادة نسيئة، واما بيع
المتخالفين مع التساوي نسيئة فلا توجد روايات تمنع منه ، فيكون جائزاً .

المتماثلان واصنافهما :

ذكر الفقهاء أن التمر باصنافه كلها يعد متماثلاً (جنساً واحداً) من غير فرق
بين الجيد والرديء، فلا يجوز بيع بعضها ببعض الامتساوياً، والدليل على ذلك
اطلاقات الاخبار الواردة في المقام، وخصوص الاخبار الواردة في المنع من
بيع التمر الجيد بالتمر الرديء الامتساوياً، فمنها صحيحة عبدالله بن سنان^٢ «قال

(١) الوسال / ج ١٢ / باب «١٣» من ابواب الربا / حديث «٤» ص ٤٤٣ ، والرواية
صحيحة وغيرها ايضاً يدل على هذا .

(٢) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٥» من ابواب الربا / رواية «٤٢» ص ٤٤٧ .

سمعت ابا عبدالله (ع) يقول كان علي (ع) يكره أن يستبدل وسقاً من تمر خيبر بوسقين من تمر المدينة ، لأن تمر خيبر اجودهما » اذا ضممنا لهاالمعتبرة القائلة أن علياً عليه السلام لا يكره الحلال . وكذلك موثقة محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) ويمكن أن يستدل ايضاً بمفهوم روايات « اذا اختلف الشيثان فلا بأس به مثلين بمثل » .

وكذلك اللحوم فانها تابعة للحيوانات ، فلحم الغنم متماثل من غير فرق بين الضأن والمعز ، ولحم البقر والجاموس متماثل ، فلا يجوز البيع متفاضلا بينهما وذلك لاتحاد العنوان ، فتشمله اطلاقات الاخبار المانعة من بيع المتماثلين الا متساوياً .

اما الالبان :فهي تابعة للحيوان ، فيجوز التفاضل بين لبن البقر ولبن الغنم ، ولايجوز بين لبن البقر ولبن الجاموس ، وكذلك الكلام في الادهان والمخل ، اذ أن الدهن تابع لما يستخرج منه ، والمخل تابع لما يصنع منه ، فخل العسل يختلف عن خل التمر ولكن خل العنب والزبيب واحد ، كل هذا لاتحاد عنوان التماثل وعدم اتحاده عرفاً فيتبعه الحكم ، كما قررنا ذلك سابقاً في بحث المثلية في البداين ، اذقلنا بعدم جواز التفاضل في الفروع وفي الاصل والفرع الذي تحفظ معه الماهية ظاهراً وعند العرف ، وأما الفروع او الاصل والفرع الذي لم تحفظ معه الماهية ظاهراً وعند العرف فملتزم بجواز التفاضل لصدق اختلاف الشيثين .

بيع اللحم بالحيوان :

ذكر الفقهاء عدم جواز بيع اللحم بالحيوان ، ونقل على ذلك الاجماع : ولم يخالف الا ابن ادريس ووافقه بعض من تأخر عنه ، وقد خص بعض الفقهاء

المنع فيما اذا كان اللحم من جنس ذلك الحيوان ، ولكن بعضهم اطلق المنع .
 ودليل المنع هو موثقة غياث بن ابراهيم^١ عن جعفر بن محمد عن ابيه (ع)
 «أن علياً (ع) كره بيع اللحم بالحيوان» فاذا ضممننا اليها المعتمدة القائلة أن علياً
 لا يكره الحلال يتم دلالتها على المطلوب ، وهي ظاهرة في بيع اللحم بالحيوان
 الحي كما ان اطلاقها يشمل ما اذا كان اللحم من غير جنس ذلك الحيوان ، وعلى
 هذا نقول : ان الحيوان الحي في ذلك الزمان ليس مكبلاً ولا موزوناً ، وحينئذ
 يجوز بيع اللحم به متفاضلاً لعدم وجود الربا ، ثم ان الحيوان الحي قد يكون لحمه
 اقل من اللحم المقابل ، وبما أنه مشتمل على الكبد والجلد والرأس فيخرج
 عن الربا المحرم ، اذن من هنا نستكشف ان النهي الوارد في الموثقة ليس لاجل
 وجود الربا ، وانما هو نهى تعبدى شامل لصورة المساواة والزيادة .

وبؤيد الموثقة النبوي « نهى النبي (ص) عن بيع اللحم بالحيوان » واما
 الاجماع فهو -و- وان كان متحققاً لان خلاف ابن ادريس محدث فلا يחדش
 بالاجماع ، الا أن الاجماع ليس تعبدياً حتى يعتبر دليلاً ، وليس هو بحساب
 الاحتمال يثبت القطع بالحكم الشرعي ، وذلك لوجود مدرك له .
 ثم لاحاجة الى التنبيه بأن هذا الحكم لا يشمل بيع « السمك بالسمك »
 الحي اذا كان دليلنا هو الموثقة . والى هنا تسم الكلام عن ضابط المثلية في
 البدلين وما يتعلق بها من ابحاث .

٢ - ضابط الكيل والوزن :

وتفصيل الكلام عن مناسط كون الشيء مكبلاً او موزوناً بذكر ما ذهب اليه
 المشهور اولاً ، وذكر دليلهم والمناقشة في ذلك قبل ذكر الاصل في المقام .

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١١» من ابواب الربا / حديث «١» / ص ٤٤١ .

فنعقول : ذكر المشهور ان المناط هو اعتبار الكيل والوزن فيما بيع بهما في زمن الشارع ، واذا كان الشيء مما لا تعرف كيفية بيعه في زمانه (ص) ، فان كانت البلاد الاسلامية متفقة على تقدير معين أخذ به ، وان كانت مختلفة فيما بينها فلكل بلد حكم نفسه ، فان كان مقدراً ثبت فيه الربا والا فلا .

ومستند المشهور : هو التمسك بوجوب حمل اللفظ^١ في لسان الدليل على المتعارف عند الشارع ، واذا لم تعلم عادة الشرع فالتمسك بوجوب حمل اللفظ على العادة المتعارفة في البلدان ، واذا لم يوجد عرف عام فالمرجع الى العرف الخاص القائم مقامه عند انتفاؤه^٢ .

وقد ادعي الاجماع على دعوى المشهور المتقدمة ، وقد يتعارض مع هذا (قاعدة أن الاحكام معلقة على العناوين) فاذا لم يكن الشيء مكايلاً او موزوناً ثم صار كذلك فيلزمه أن نحكم بربوبيته ون لم يكن كذلك في زمن النبي (ص). ويمكن أن يحل التعارض بأن نقول : ان الحكم لم يتعلق على وصف المكيل والموزون، بل على العوضين المتماتلين او على المكيل والموزون اذا كانا في عصره (ص) . ولكن حل التعارض غير صحيح اذ صرحت الروايات بتعليق الحكم على ما يكال او يوزن ، بل حصرت الربا فيه ، وكذلك لم نجد في الروايات ما يدل على تقييد المكيل والموزون في عصره .

بل غاية ما يمكن أن يستدل لهم هو حمل اللفظ في لسان الدليل على المتعارف عند الشارع كما تقدم .

(١) واللفظ هنا هو الدليل الذي دل على عدم جواز بيع المكيل بمثله الا متساوياً ، وعدم جواز بيع المكيل جزأاً كما في صحيحة الحلبي التي تذكر فيما بعد «ما كان من طعام سميت فيه كيلاً فانه لا يصلح مجازفة» فقد حمل لفظ الكيل على عادة الشارع ، فان لم تعلم فعلى عادة العرف العام ، فاذا لم توجد فعلى العرف الخاص ، اي لكل بلده حكمه .

(٢) المكاسب ١ / ١٩٣ .

ويرد عليه : أن كلمة المكيل في الأدلة مطلقة ولا وجه لحصرها في فرد خاص بالاضافة الى وجود صحيحة الحلبي « في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلاً بكيل معلوم ، وان صاحبه قال للمشتري ابتع مني من هذا العدل الآخر بغير كيل ، فان فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعته ، قال لا يصلح الالبكيل ، وقال وما كان من طعام سميت فيه كيلاً فانه لا يصلح مجازفة ، هذا مما يكره من بيع الطعام »^١ وهذه الرواية ظاهرة في اعتبار المكيل عند المخاطب وفي عرفه وان لم يكن كذلك في عرف الشارع^٢ .

وقد اورد على الصحيحة بأنها مجملة من ناحية « سميت فيه كيلاً » فيحتمل انه سمى كل قسم بكيل ولم يكمله ويحتمل انها كناية عن كيله وكونه مكيل . الا أن الظاهر من الجملة هو كونه مكيلاً في العادة فلا جملة . وكذلك اورد عليها من ناحية اشتمالها على خلاف المشهور من عدم تصديق البائع ، ولكن هذا محمول على شراء المشتري من البائع العدل الثاني سواء زاد او نقص ، خصوصاً اذا لم يطمئن بصدق المخبر وهو البائع ، لأن المشتري يشتري العدل على أنه القدر المعين الذي أخبر به البائع ، فان هذا لا يصدق عليه الجزاف .

وأما ذكر الكراهة الى هذا البيع ، فانها ليست ظاهرة في المعنى المصطلح (جواز الفعل) حتى تعارض ظهور لا يصلح ، ولا يصح في الفساد . واما اذا تنزلنا وقلنا ان الكراهة اصطلاحية ، فلا يبعد أن يكون « لا يصلح » استعمل في المبعوضة الناقصة وهي الكراهة ، اما كلمة « لا يصح » فلم يثبت أنها لسان رواية أخرى او أنها لا يصلح قد سقط منها اللام . اذن دلالة الرواية كافية على

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ٤ » من ابواب عقد البيع / حديث « ٢ » / ص ٢٥٤ .

(٢) ذكر في المكاسب ان صاحب الحقائق ساق هذه الصحيحة كدليل للعرف العام .

ولكن كما قلنا ان الصحيحة هي دليل للعرف الخاص لا العام . المكاسب ١ / ١٩٣ .

اعتبار المكيل عند المخاطب وفي عرفه ، ومثله الموزون اذ لا فرق بينهما من ناحية التقدير .

ولكن يمكن أن يقال : انه لم يعلم أن ما تعارف كيله او وزنه في عرف الائمة (ع) واصحابهم - الذين هم المستند في هذه الرواية - كان غير مقدر في زمان الشارع حتى تتحقق المناقاة ، اذ ربما كان الكيل في زمان الائمة (ع) واصحابهم هو نفس الكيل في زمان النبي (ص) ، وأن يقال ' أن مفهوم المكيل والموزون في الاخبار لا يراد بهما كل شيء صار مكيلا او موزوناً ، وانما هما كالعنوان المشير الى موضوعه (اي المراد بهما المصدق الفعلي المعنون بهما في زمان المتكلم) وهذه الافراد التي صارت فيما بعد مكيلة مثلاً لا يعلم عدم كونها مكيلة او موزونة في زمان النبي (ص) .

الا اننا نقول : ان هذا مخالف لظاهر عنوان مايكال ويوزن حيث أن ظاهر العناوين أن لها موضوعية فيراد بهما كل ما فرض صيرورته كذلك حتى تعم ما علم كونه غير مقدر في زمن الشارع اذا كيل او وزن فيما بعد ، وتوضيح ذلك : أن الروايات الواردة في اعتبار الكيل والوزن اكثرها صدرت من قبل الامامين الباقر والصادق (ع) ونحن نعلم أن انفارق الزمنى بينهما وبين زمان النبي (ص) قرن ونصف ، قد حدثت فيه تحولات اجتماعية كثيرة نتيجة للتلاقح الحضاري كما ينقل أن كثيراً من الاشياء المكيلة في مجلس للمنصور كان فيه مالك بن أنس قد بدلت الى الموزونة .

ومن الملاحظ أن الكر والصاع والمد والرطل كانت اسامي لمكايل خاصة في عصر النبي (ص) وتبدلت الى الاوزان بعد ذلك ، وعلى كل حال فلو كان عنوان المكيل والموزون الوارد في الروايات النبوية ، مشيراً الى

(١) في رد الاطلاق وهو الدليل الاول .

انواع خاصة كانت مكيلة او موزونة في عصر النبي (ص) لكان على الائمة (ع) -- وهم في مقام البيان -- أن ينبهوا الى هذه الظاهرة ، فعدم التنبيه وهو اطلاق مقامي يقتضي الحمل على المكيل والموزون بماهما كذلك، لابعامهما معرفان لما كان في عصر النبي (ص). هذا كله بالاضافة الى القاعدة العامة -- فيما لودار الامر في عنوان بين موضوعيته ومعرفيته -- من حمليه على الموضوعية ، وهو مقتضى التوافق بين مقام الاثبات (الظهور) ومقام الثبوت (الواقع والارادة الجدية) وهذا هو اساس أصالة الظهور .

والخلاصة :ليس الكلام في مفهوم المكيل والموزون، لوضوحهما، اذ المكيل ما يوضع في المكيال (اي ما من شأنه أن يوضع في المكيال) والموزون ما يوضع في الميزان ، بسل الكلام في افراد هذا المفهوم^١ فأما أن يراد منهما ما كان في عرف المتكلم او العرف العام او في عرف كل مكلف ؟ فلاوجه للقول المشهور من حمل اللفظ في الرواية على ما كان في زمان الشارع ثم على العادة المتعارفة في البلدان ، اذ لا يمكن استفادة هذا الترتيب من الرواية ، اذ لا تدل على اعتبار الكيل فيما لوشك في كونه مقدراً في زمان الشارع مع تعارف التقدير فيه في الزمان الاخر ، ولا تدل أيضاً على اعطاء كل بلد حكم نفسه مع اختلاف البلدان ، اذن دلالة الرواية على ما تعارف تقديره عند المتبايعين ، فيكون المكيل والموزون الذي هو شرط في تحقق الربا ما كان كذلك متعارفاً عندهما .

وبعبارة أخرى: اذا كان الظاهر من المكيل والموزون هو الموضوعية لاكمونه مشيراً الى افراد معينة ، فحينئذ يدخل المكيل والموزون تحت ضابطة المشتق

(١) فلاوجه لما ذكره في الحقائق من تمسكه بأن المرجع في الالفاظ عرف الشارع فالمكيل ما كان في زمان الشارع ، وكذا الموزن والمعدود . اذ لاشكال في معنى اللفظ كما هو واضح . المكاسب ١ / ١٩٣ .

من أنه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ، وهذا التلبس بالمبدأ لا يراد منه الفعلية ، وإنما المراد منه الشأنية والملكية ، أي إرادته ما كان مكيلاً وموزوناً ومن شأنه ذلك عند المتبايعين . ويؤيده مضمّر علي بن ابراهيم^١ « ولا ينظر فيما يكال او يوزن الا الى العامة ، ولا يؤخذ فيه بالخاصة فان كان قوم يكيلون اللحم ويكيلون الجوز فلا يعتبر بهم ، لان اصل اللحم أن يوزن وأصل الجوز أن يعد » فالميزان في هذه الرواية هو الشأنية والملكية لما يكال او يوزن . وبما أن العرف العام فيه هذه الشأنية ولم توجد عند الخاصة ، فجعل الميزان هو العرف العام لا الخاص .

ولكن يبقى شيء واحد ينافي هذا القول الذي دل عليه الدليل ، وهو ثبوت بعض الاشياء بأنها ربوية كالحنطة والتمر والزبيب وغيرها مما ذكرته الروايات وان لم يكن مقدراً في يوم ما . ويمكن حل المناقاة : بأن نلتزم بأنها اعواض وامثال ربوية لوجود الاحكام المشهورة باجماع منقول تعضده الشهرة ، فيكون الحكم بربويتها تعبداً من الشارع ، وان لم تكن ربوية موضوعاً ، حيث لا يمكن أن نلتزم بأنها ربوية موضوعاً وهي لا تقدر في ذلك الزمان ، ونخالف الدليل الذي دل على تعارف تقديره عند المتبايعين ، لان صحيحة الحلبي لا يمكن مخالفتها عند الجميع .

كما يمكننا أن نقول : بأن ربوية هذه الاشياء ثابتة عند الشارع في ذلك الوقت ، لان ملاك ربويتها تحقق في ذلك الوقت وهو كونها مقدرة ، وهذا لا ينافي عدم كونها ربوية اذا تعارف عدم تقديرها في زمان ما ، فنلتزم بأنها ليست بربوية لعدم وجود التقدير ، وهذا هو الاقوى .

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «٦» من ابواب الربا / حديث «٦» / ص ٤٣٥ .

وأما ما ذكره من أن البلاد الإسلامية إذا كانت متفقة على الكيل أو الوزن أخذ به إذا لم تعرف حالة الشرع ، حملاً للفظ على ما تعارف عند الناس من عاداتهم ، فإنه فرع كون الحكم معلقاً على الوزن والكيل من دون تقييد ، ولكنهم لا يمكنهم قبول هذا التفريع لأنهم إما ينكرون كون الحرمة معلقة على الكيل أو الوزن أو يعترفون بها ولكنها مقيدة بزمان الشارع (ص) فلا وجه لما ذكره . وكذلك لا وجه لما ذكر من أن لكل بلد عرفه الخاص إذا لم يوجد عرف عام لما تقدم .

ثم انه إذا انتهينا الى أن الرواية تدل على ما تعارف تقديره عند المتبايعين من الكيل أو الوزن ، فربما يتسائل عن معرفة كون الشيء مكيلاً أو موزوناً ؟ وبما تقدم يعرف الجواب عن هذا السؤال «وهو ما يكون من شأنه أن يوضع في الكيل أو الوزن » ويمكن معرفة ذلك أيضاً بالسؤال عن ماليتة من أهل الخبرة كما إذا سئل التاجر كم من الرمان تملك ؟ فيقول مثلاً املك خمسين وزنة ، وإذا سئل كم من الجص تملك ؟ فيقول املك خمسين كيلة خاصة ، وإذا سئل كم من البيض تملك ؟ فيقول املك مائة بيضة ، فيعرف مثلاً أن الرمان موزون والجص مكيل والبيض معدود ، وهذا كاشف عن أن ماليتة الاول عند العقلاء تعرف بالوزن ، والثاني بالكيل والثالث بالعد .

بيع المكيل بالوزن وبالعكس :

بعد أن بينا المراد من الكيل والوزن ، فهل يصح بيع المكيل بواسطة الوزن متساوياً؟ وهل يصح بيع الموزون بواسطة الكيل متساوياً ؟ فمثلاً إذا كان الجنسان ممسكين تعارف فيهما الوزن ولكن وقعت عليهما المعاملة بالكيل وكانا متساويين من ناحية الكيل ، ولكنهما من ناحية الوزن يختلفان أو لم يحرز تساويهما

فهل يلزم الربا ام لا ؟ .

وننبه اولاً الى أن هذه المسألة فيها اشكالان : الاول من ناحية الربا اذا كان العوضان متماثلين ، والثاني من ناحية الغرر والجهالة في البيع . وقد يجاب بجواز ذلك اذا كان الكيل اشارة على الوزن او بالعكس كما اذا كان الشيء موزوناً عند العقلاء بأن تعرف مالهته بالثقل كالذهب والفضة ولكن لاجل السهولة جعل الكيل اشارة للوزن الخاص ، فهنا لا اشكال في صحته لعدم الجهالة وعدم التفاوت . واما اذا كان الموزون يباع بالكيل من غير أن يكون الكيل اشارة على الوزن وبالعكس فهل يصح هذا البيع ؟ .

وقد ذكر في ملحقات العروة^١ جواز بيع المكيل بالوزن، دون العكس ، واستدل :

- (١) بأبضية الوزن من الكيل فلو استعملنا الاضبط فهو اولى .
 - (٢) بأن الوزن اصلاً في الكيل واسبق زماناً منه ، والرجوع الى الاصل اولى .
- وقد نوقش الدليل الاول بأن الازمان السابقة تختلف فيها الاوزان عند مختلف البائعين وليس للاوزان حد واحد عند الجميع ، وربما كان هناك بعض المكييل اضبط من الاوزان كاللتر ، ولكن الحق أن الاوزان بصورة عامة وان لم تكن متحدة عند جميع البائعين الا أنها اضبط من المكييل في ذلك الزمان عند جميع البائعين ، وصاحب العروة (قده) لا يدعي أن الموازين ليس فيها اختلاف واختلال وانما يدعي اضبطيتها من الكيل وهو صحيح .
- نعم يرد على الدليل الاول أن الاضبطية في الوزن لا ترفع الغرر ولا توجب التماثل ، لان الغرض العقلاني لمالية الشيء اذا كان هو الكيل (معرفة الحجم) وبه تعرف المماثلة للشيء فمجيء الاضبط اذا كان لا يكشف عن المماثلة العقلانية

ولا يرتفع به الغرر فلا فائدة فيه . وربما يكون اتحاد الوزن فيما يكال موجباً لاختلاف القيمة عند العقلاء، فمثلاً إذا كان شيئاً يباع بالكيل و اردنا بيعه بالوزن فلا تعرف القيمة حينئذ، حيث أن الخفة قد تكون هي ميزان القيمة عند العقلاء مع الحجم، فإذا اردنا أن نجعل الثقل وهو الوزن اساس القيمة فلا يكون هذا معروفاً عند العقلاء .

وقد يناقش الدليل الثاني بعدم وجود دليل عليه ، اذ لعل الكيل هو الاصل وهو قريب مع ملاحظة المجتمعات البدائية، فان تعيين حجم الاشياء مثل الحنطة وغيرها بالكيل يكون اخف واسهل من معرفتها بالوزن ، والانسان في بداية امره يتوسل بالاشياء السهلة كالكيل ثم يتعمق ويصل الى الاشياء الدقيقة، بالاضافة الى أن الوزن لا تنفعنا اسبقيته من الكيل، اذ الذي ينفع في المقام هو رفع الجهالة في البيع وحصول التساوي في مبادلة المتماثلين ، واذا فرضنا أن العقلاء تعلق غرضهم بالحجم وبه ترتفع الجهالة ويحصل التساوي ، فحينئذ استعمال الوزن لا ترتفع به الجهالة عند العقلاء ولا يحصل به التساوي .

اذن الصحيح هو يجب بيع المكيل بالكيل والموزون بالوزن وذلك : لان المقاييس عند البشر مختلفة ، فان تعلق الغرض العقلاني بالوزن فمعنى ذلك أن هذا الشيء عند العقلاء تختلف ماليته باختلاف ثقله ، وان تعلق الغرض العقلاني بالكيل ، فمعنى ذلك أن هذا الشيء عند العقلاء تختلف ماليته باختلاف حجمه ، وان تعلق الغرض العقلاني بالمساحة فمعنى ذلك أن القماش مثلاً عند العقلاء تختلف ماليته باختلاف الامتار، اذن كل قياس اذا استعمل في الغرض العقلاني عند البشر فقد ارتفعت الجهالة فيصح البيع، او حصلت المماثلة العرفية العقلانية فيصح مبادلة المتماثلين . فمثلاً الحنطة والشعير لا بد من بيعهما مثلاً بمثل وهما موزونان عند العقلاء فلا بد من المماثلة بالوزن لان قيمتهما بالثقل، فلو استعملنا

معها الكيل فربما لا يكون بينهما تماثل بالوزن وان كان التماثل بالكيل ،
فيتحقق الربا لعدم حصول المماثلة الخاصة التي اعتبرها العقلاء في الحنطة
والشعير التي هي ميزان التماثل ، وكذلك في البطيخ والرقي وامثالهما ، حيث
أن المعتبر فيها عند العقلاء اذا كان هو الوزن، ونحن اردنا نبيعها بمثلها كيلا ،
وكذلك الشيء الذي يباع بالامتار كالفرش ، فاذا اردنا بيعه بالوزن فلا تعرف
قيمته عند العقلاء ويحصل به الغرر .

وبهذا يظهر ضعف القول الذي ذكره في الدروس من كفاية كل من الوزن
والكيل عن الآخر مطلقاً ، واستدلاله بخبر وهب وهو قوله (ع) «لابأس يسلف
ما يوزن فيما يكال وما يكال فيما يوزن»^١ غير صحيح اذ المراد من الخبر اسلاف
الموزن فيما يكال وبالعكس لاعمال احدهما في موضع الآخر ، بالاضافة الى
أن الرواية ضعيفة باكذب البرية .

تحقيق الاصل في المقام :

اذا شككنا في شيء أنه يباع موزوناً او مكيلاً او بغيرهما ؟
فان قلنا بمقالة المشهور من أن المعتبر هو ما كان مكيلاً او موزوناً في زمن
الشارع المقدس ، فمالم يعلم أنه كذلك فالاصل اللفظي هو حلية البيع ، حيث
أن الربا محرم الا فيما اذا لم يكن مكيلاً او موزوناً ، وعدم كونه مكيلاً او موزوناً
نحزره بالاصل العملي لانهما حادثان والاصل عدمهما ، وبهذا الاصل العملي
يتنقح موضوع حلية البيع ، فلا وجه لما ذكره في العروة^٢ من أن التمسك
بالعمومات نقول به اذا قلنا بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية ، حيث أن

(١) الوسائل / ج ١٣ / باب «٧» من ابواب بيع السلف / حديث «١» / ص ٦٣ .

(٢) العروة الوثقى ٣ / ٣٣ .

التمسك بالعام في الشبهة المصداقية انما يكون فيما اذا لم ينقح موضوع العام بالاصل العملي كما اذا قال اكرم العالم ولا ادري أن زيداً عالم ام لا ؟ فاتمسك بالعموم اما هنا فليس كذلك كما تقدم .

وأما اذا قلنا بأن المدار يكون بالكيل والوزن في عرف المتبايعين ، وشككنا ان هذا الشيء مكيل او موزن ؟ فأيضاً يكون الاصل اللفظي هو حلية البيع بنفسه التقريب المتقدم من تنقيح موضوع الحلية بالاصل العملي والتمسك بالعام .
وأما الاصل العملي فقد تقدم وهو لا يفيدنا لان الاثر لا يترتب به بل بسببه وهو التمسك بالعموم

فى تفاضل المتماثلين اذا لم يكونا مكيلين او موزونين : اي اذا كانا معدودين » .

وبناءً على ما تقدم من حدود موضوع الربا نقول بالجواز هنا ، لان الربا كما تقدم في المتماثلين اذا كانا مما يكال او يوزن وهنا لا كيل ولا وزن ، فيبقى داخل تحت العموم الفوقاني من حلية العقود والامر بالوفاء بها ، مضافاً الى اطلاق الاخبار المستفيضة النافية للبأس عن البيضة بالبيضتين والبعر بالبعيرين والدابة بالدابتين والثوب بالثوبين ، بناء على كونه معدوداً . وطريق الجمع بين رواية المنع وعدم البأس هو حمل المنع على ارادة الكراهة الاصطلاحية .
والروايات كثيرة منها :

١ - موثق منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن البيضة بالبيضتين قال لا بأس به ، والثوب بالثوبين ، قال : لا بأس به ، والفرس بالفرسين فقال : لا بأس به ، ثم قال : كل شيء يكال او يوزن فلا يصلح مثلين بمثل اذا كان

(١) وهذا لا ينافي ما عليه المشهور من اصاله الفساد في المعاملات ، لان اصاله الفساد محكومة بأصاله « عدم الشرطية » .

من جنس واحد، فاذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به اثنين بواحد^١ وغيرهما كثير.

وأما الرواية المانعة : فهي صحيحة محمد بن مسلم قال^٢ : « سألت أبا عبد الله (ع) عن الثوبين الرديين -الثوب المرتفع ، والبعير بالبعيرين والدابة بالدابتين . فقال : كره ذلك علي عليه السلام ، فنحن نكرهه الا أن يختلف الصنفان ... الخ » وطريق الجمع بين هذه وماتقدم ماتقدم .

وهذا الذي ذكر هو المشهور الذي ادعي عليه الاجماع -بأنه لا ربا في المعدود سواء كان البيع نقداً اونسيئة ، ولكن قد يقال بأن المستفاد من الروايات هو المنع من بيع النسيئة في المتماثلين حتى اذا كانا من المعدود ، وحينئذ تقيّد اطلاقات روايات «لاربا الا فيما يكال او يوزن» بغير النسيئة كما أنه مقيد بغير الربا القرصي حتماً، وكذلك تقيّد الروايات المتقدمة الدالة على جواز بيع المعدود بأكثر منه مطلقاً بغير النسيئة . والروايات المقيدة هي :

١ - صحيحة زرارة^٣ عن أبي جعفر (ع) قال : «البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس» فان التقييد بقوله « يداً بيد » ظاهر في أن مطلق البيع ليس موضوعاً لعدم البأس ، بل الحصة الخاصة منه وهي البيع النقدي هو الذي لا بأس فيه .

٢ - صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله^٤ قال « سألت أبا عبد الله (ع) عن العبد بالعبد والعبد بالعبد والدراهم . قال : لا بأس بالحيوان كله يداً بيد » بناء

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٦» من ابواب الربا / حديث «٣» / ص ٤٨٨ .

(٢) نفس المصدر / حديث «٧» / ص ٤٩٩ ومثلها في المعنى صحيحة ابن مسكان عن

الصادق «ع» .

(٣) نفس المصدر باب «١٧» حديث «١» / ص ٤٩٩ .

(٤) نفس المصدر حديث «٦» / ص ٤٥٠ .

على مارواه في الكافي والفقيه والتهذيب، نعم في الاستبصار زيادة قوله «ونسيئة» ولكن هذه الزيادة ليست في جميع نسخ الاستبصار، اذ في طبعة الهند في الجزء الثاني^١ ذكرت الرواية بدون كلمة «ونسيئة»، هذا وقد راجعت النسخة الخطية لهذه الطبعة لاحتمال الخطأ في الطبع، ولكن ظهر أن النسخة الخطية هي أيضاً لا توجد فيها كلمة «ونسيئة»^٢ كما وتوجد نسخة خطية أخرى^٣ قرئت على المجلسي رحمه الله ولم يكن في الرواية أيضاً كلمة «ونسيئة». اذن الترجيح للرواية الخالية من كلمة «ونسيئة».

ولكن هناك رواية خاصة استدل بها على تجويز النسيئة وهي :

١ - صحيح زرارة السابق عن الباقر عليه السلام «البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس». وقال: لا بأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئة اذا وصفتها». والاحتجاج بها واسقاطها من الادلة المقيدة للجواز بغير النسيئة في المعدودات مع التفاضل متوقف على أن يكون سند الذيل هو سند الصدر، وهو غير ظاهر لجواز كونه رواية مستقلة مرسله عن الصدوق، اذ نص الصدوق هو: (وروى جميل بن دراج عن زرارة عن أبي جعفر (ع) قال البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس وقال: لا بأس بالثوب بالثوبين يداً بيد ونسيئة اذا وصفتها) ويؤيد عدم كون الذيل من الرواية نقل الكافي للرواية عن زرارة عن

(١) ص ٥٦ .

(٢) الاستبصار «نسخة خطية» ص ٤٨٢ تحت رقم «٣٥٥١» في مكتبة السيد النجفي المرعشي بقم .

(٣) الاستبصار «نسخة خطية» الكتاب غير مرقم / تحت رقم «٣٥٩٠» في مكتبة السيد المرعشي بقم .

أبي جعفر (ع) ولم يذكر ذيلها^١، وقد ذكر الشيخ في التهذيب نقل الرواية
بإسناده عن الحسين بن سعيد بدون ذكر الذيل^٢، بالإضافة إلى أن صدرها دليل على
ضعف قول المشهور .

٢ -- رواية سعيد بن يسار « قال سألت أبا عبد الله (ع) عن البعير بالبعيرين
يدأبىد ونسيئة. فقال : نعم لأبأس إذا سميت الاسنان جذعين او ثنيين، ثم أمرني
فخططت على النسيئة لان الناس يقولون لا فانما فعل ذلك للمتقية^٣ ورويت في
الكافي إلى قوله فخططت على النسيئة^٤ وكذلك في التهذيب^٥ من دون ذكر إذا
سميت الاسنان جذعين او ثنيين . وحينئذ يكون قوله^٦ « لان الناس يقولون
لا . . . » الخ من كلام الصدوق .

ومع قطع النظر عن هذا فإن الرواية يحتمل فيها اثبات النسيئة، وعدم الخط عليها
للتقية، ثم بعد ارتفاع سبب التقية أمره بالخط عليها، ويحتمل العكس كما ادعاه
الصدوق. اذن الدليل على الربا في المتمائلين نسيئة موجود وان لم يكال او يوزن
ولم يكن له معارض. هذا بالإضافة إلى أن رواية سعيد بن يسار في سندها عثمان
ابن عيسى وهو واقفي لم يوثق ، ولكنه ممدوح ، فعلى مسلك من لا يعمل

(١) الكافي / ج ٥ باب المعاوضة في الحيوان والطياب وغير ذلك / ص ١٩٠
حديث «١» .

(٢) التهذيب / ج ٧ / باب يبيع الواحد بالاثنتين واكثر من ذلك / ص ١١٧
حديث «١١٧» .

(٣) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٧» من ابواب الربا / حديث «٧» / ص ٤٥١ .

(٤) الكافي / ج ٥ / باب المعاوضة في الحيوان والطياب وغير ذلك / حديث «٤» / ص ١٩١

(٥) التهذيب / ج ٧ / باب يبيع الواحد بالاثنتين واكثر من ذلك / حديث «١١٦»

بالحسن لا تكون هذه الرواية معارضة للمصالح كما هو الصحيح .
وبهذا التقريب أصبحت عندنا صورة أخرى للربا في غير المكيل والموزون
فنخصص أدلة « لاربا الا في الكيل والوزن » بغير النسبة في المعدود .
هذا كله اذا كان بيع المعدود بمثله مع الزيادة ، فان الروايات ذكرت لابدية
أن يكون نقداً ، اما نسبة فلا يجوز ، واما اذا بعنا المعدود بمثله من دون زيادة
نسبة فهنا لا يوجد منع من قبل الروايات وتشمله الأدلة العامة « اوفوا بالعقود » .
ولا يقال ان الزيادة هنا حكمية لان للاجل قسطاً من الثمن ، لاننا نقول ان الزيادة
الحكمية « كالا جل » توجب ربوية المعاملة لان الدليل في المكيل والموزون
اشترط التماثل ، ومع وجود الزيادة الحكمية لاتماثل فيحصل الربا . اما هنا
« في المعدود » فلم يشترط الدليل التماثل وانما اشترط في صورة التفاضل
كون البيع يداً بيد ، أما كون البيع متفاضلاً مع النسبة فلا ، وحينئذ تبقى صورة
بيع المعدود متساوياً بنسبة خارجة عن مدلول الروايات فنشك في ربويتها فيشمئها
« اوفوا بالعقود » و« أحل الله البيع » ، على أن الاصل العملي أيضاً عدم الحرمة .
والى هنا تم الكلام عن ضابط الكيل والوزن .

٣- ضابط الزيادة المحرمة :

وقد تقدم الكلام عليها ، ولكن المساواة التي هي شرط البيع هل يراد منها
المساواة وقت الاتباع ام حالته وبعده ؟ .
والجواب : أن الظاهر من النصوص التي تشترط المساواة لصحة البيع
هي المساواة حال العقد ، فيجوز بيع كل ماله حالاً رطوبة وجفاف ببعض

(١) هذا على مبنى من لم يقل أن بيع المعدود بمثله نسبة هو قرض والا فلا اشكال في

الجواز اصلاً .

(اي يجوز بيع الرطب بالرطب حتى اذا اختلفت نسبة الرطوبة ، واليابس باليابس حتى اذا اختلفت نسبة اليبوسة ، والرطب باليابس) اذا كانا مستاويين وقت الابتاع .

ولكن النصوص التي تمنع من بيع الرطب باليابس المعللة لعدم الجواز بنقصان الرطب اذا جف عن مثله الجاف ، تقتضي الحرمة لعدم المساواة المتأخرة عن وقت الابتاع ، فتكون شرطاً في الجواز ، والشك في المساواة المتأخرة عن وقت الابتاع شك في الجواز .

والاخبار كثيرة منها : « صحيحة الحلبي^١ عن أبي عبدالله (ع) قال: لا يصلح التمر اليابس بالرطب من أجل أن التمر يابس والرطب رطب، فاذا يابس نقص». وغيرها من الروايات التي تعبر بعدم الصلاح (لا يصلح) ، ولا وجه لحملها على الكراهة كما فعل البعض لانها تفيدنا فائدة أخرى غير التي ذكرتها الروايات من المساواة وقت العقد ، والفائدة هي المساواة بعد العقد ، ولا يعارضها شيء حتى تحمل على الكراهة .

وبما أن العلة التي ذكرها صحيح الحلبي عامة (وهي نقصان الرطب اذا جف) نتمكن من القول بعدم صحة بيع الرطب بالرطب متساوياً اذا كان احدهما اكثر رطوبة بحيث ينقص اذا جف ، وكذلك اذا بيع اليابس باليابس متساوياً اذا كان احدهما اكثر جفافاً ، للعلة الموجودة هنا .

وكذلك نتمكن من القول بشمول العلة للرطوبة العرفية كالحنطة المبلولة باليابسة . ويمكن منعها من ناحية أخرى حيث أنها عبارة عن بيع من الحنطة بمن وزيادة ، والزيادة كانت في مقابل الماء فلا مساواة حال الابتاع .

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٤» من ابواب الربا / حديث «١» / ص ٤٤٥ . وقد روى مثل ذلك ابناء العامة عن النبي «ص» .

والخلاصة : اننا نستفيد من الادلة المتقدمة اشتراط التساوي حالة البيع وفيما بعد البيع في خصوص ماله رطوبة وجفاف ، وكل دل عليه دليله الخاص ، ولا منافاة بينهما ، فنعمل بهما معاً ، ولذا لو زاد في الرطب زيادة بحيث لو جف فنقص فانه يساوي التمر ، فالربا موجود لعدم التساوي حالة الابتياح .

الزيادة بعد القعد :

ثم اننا لو فرضنا زيادة أحد العوضين بعد الابتياح على حال الابتياح ، كما لو باع رطباً في اول أوانه بتمر متساوياً ، ثم بعد مدة زاد الرطب لزيادة رطوبته الناشئة من رواجه ، فما هو الحكم هنا ؟ .

والجواب : أننا لو نظرنا الى العلة التي ابطلت العقد نراها هي النقصان عند الجفاف وهي غير موجودة هنا ، فلان حكم بالبطلان ، بالاضافة الى اطلاقات الحل . ولكن يمكن أن يقال : ان العلة التي ذكرت في بطلان هذه المعاملة وهي النقصان عند الجفاف انما هي اشارة الى عدم المساواة التي هي شرط فيما بعد البيع كما تقدم ، وحينئذ اذا زاد احد العوضين على حال الابتياح ، فلم يتحقق شرط المساواة فيحكم بالبطلان ، وهذا هو مقتضى عدم الجمود على حاق اللفظ ، فان الشارع اراد ببيان العلة أن يفهم الطرف المقابل بأن الجفاف في اكثر الاحيان يوجد نقیصة احد الطرفين ، فلم تحرز المساواة التي هي شرط فالمنع هو المتجه . ولازم هذا هو عدم جواز بيع الحليب بالجبن او الاقط متساوياً حيث ينقص الحليب اذا جعل جبناً او اقطاً ، وكذا بيع التمر بدبسه والعنب بدبسه لنفس العلة ، وكذا بيع الحنطة والشعير بالسويق ، ولكن القائل بهذا المسلك لا يلتزم بذلك ولا نعلم السبب في ذلك مع عموم العلة .

وقد نقول لعل السبب احد أمرين :

(١) أن الرطب والعنب وماشابههما بنفسه يجف ولا تنقص نحن منه شيئاً بخلاف اللبني الذي نصنعه جنباً، إذ نأخذ منه شيئاً وهو الذي يكون جنباً ويبقى الباقي ، وهذا نظير ما إذا أخذنا ربع كيلو من التمر فصار ثلاثة ارباع الكيلو في مقابل الكيلو .

(٢) يمكن أن يدعى في المقام ظهور الاخبار في العوضين الذي يكون اكثر الانتفاع بهما في حالة جفافه ، كالرطب والزبيب ، اما العوضان اللذان اكثر ما ينتفع بهما حالة عدم الجفاف فلا تنظر اليها الاخبار ولا تشترط التساوي بعد العقد .

هذا وقد ذهب البعض الى كراهة بيع الرطب بالتمر متساوياً حالة الابتياح للعلة التي ذكرت وهي نقصان الرطب اذا جف، ووجه الكراهة ليس هو عدم ظهور الادلة في المنع ، والتعبير بالصحيحة المتقدمة بأنه لا يصلح اوفي غيرها بكراهة امير المؤمنين (ع) كما في العروة انه ظاهر في الكراهة المصطلحة ، اذ أن التعبير بلا يصلح والكراهة اذا ضممتا اليه ما ورد في المعبرة ، من أن علياً (ع) لا يكره الحلال يكون ظاهراً في الحرمة، خصوصاً اذا أخذنا بعين الاعتبار أن السائل يريد الحكم الشرعي من الجواز او الحرمة وقد وردت لفظة « لا يصلح في الحرمة »^١، بالاضافة الى أن نفس الكراهة في زمن الرواية ظاهرة في المبغوضية الشديدة فلا يمكن أن يراد منها ما اصطلح عليه القوم بعد ذلك .

وانما الوجه في الذهاب الى الكراهة هو وجود نصوص تصرح بالجواز ، وحينئذ تكون هذه النصوص قرينة على ارادة الكراهة الاصطلاحية من كراهة علي عليه السلام ومن كلمة « لا يصلح » ، فمن تلك الروايات رواية ابن أبي الربيع^٢ قال « قلت لابي عبدالله (ع) ما ترى في التمر بالبسر الاحمر مثلاً بمثل ،

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٦ » من ابواب الربا / حديث « ٣ » / ص ٤٤٨ .

(٢) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٤ » من ابواب الربا / حديث « ٥ » / ص ٤٤٦ .

قال :لابأس ، قلت :فالبختج^١ والعنب مثلاً بمثل، قال :لابأس . ولكن الرواية ضعيفة بابن أبي الربيع وجهالة غيره .

ومنها موثقة سماعة قال « سئل ابو عبدالله (ع) عن العنب بالزبيب . قال لا يصلح الامثلاً بمثل . قال :والتمر والرطب بالرطب مثلاً بمثل » وهذه الرواية تفيد الجواز اذا بيع الرطب بالجاف متساوياً، فتكون قرينة على ارادة الكراهة من روايات المنع، وهذا هو طريق الجمع بين الروايات المعتبرة . وبهذا تكون النتيجة هي اشتراط المساواة بين العوضين حال البيع فقط .

وبهذا نعرف ضعف بقية الاقوال أيضاً ، كالقول « بالمنع في خصوص بيع الرطب بالتمر والجواز في غيرهما »^٢ وكالقول « بالتفصيل فيما عدا الرطب والتمر بين كون الرطوبة ذاتية فيجوز كبيع العنب بالزبيب، وعرضية كالحنطة المبلولة بالجافة فلايجوز لان الرطوبة في مثل العنب من اجزائه فيصدق كونه مثلاً بمثل بخلاف العرضية فانها خارجة فلا تصدق المماثلة بين العوضين »^٣ .
والى هنا تم الكلام عن ضابط الزيادة المحرمة .

بيع الصرف :

وبما أن بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة ، من بيع الصرف ، فيه احكام زائدة على بقية الربويات من بيع التمر بالتمر والحنطة بالحنطة، رأينا أن نفرده بحثاً مستقلاً لمعرفة حقيقته فنقول :يشترط فيه زائداً على الربويات التقابض في المجلس كما دلت عليه الروايات الكثيرة الصحيحة^٤ ولا نرى حاجة للاستدلال

(١) البختج : العصير المطبوخ « والمجهول هو خالد » .

(٢،٣) العروة الوثقى ٤١/٣ .

(٤) الوسائل / ج ١٢ / باب «٢» من ابواب الصرف / ص ٤٥٨-٤٥٩ .

على أنه من الروايات بعد التصريح في الروايات واشتراط المساواة عند البيع^١. حيث أنها موزونة ، وحتى المسكوك منها كذلك ، وبعد معرفتنا أيضاً بأن العد في بعض الأزمنة أو الأحوال إنما يكون اعتماداً على معلومية وزنها قبل ذلك . ثم إن اشتراط التقابض في المجلس في بيع الصرف فهو المشهور شهرة عظيمة ، بل أدعي عليه الاجماع . نعم هناك روايات وفيها المعتبر تجوز بيع الدنانير بالدرهم نسيئة ، إلا أن الأصل فيها عمار الساباطي^٢ .

ومقتضى الصناعة أن يكون عدم التقابض في المجلس مكروهاً للجمع بينهما ، كما توجد في الروايات إشارة لهذا الجمع « ما أحب أن يفارقه حتى يأخذ الدنانير » « وما أحب أن أترك منه شيئاً حتى أخذه جميعاً فلا تفعله »^٣ . ولكن الفقهاء أعرضوا عن روايات عمار وقالوا بأنها لا تعارض الاخبار الكثيرة السابقة . وبعضهم حملها على التقية . نعم هناك رواية ضعيفة^٤ تجوز بيع الدنانير بالدرهم نسيئة فهي غير صالحة للقرينة كروايات عمار المعرض عنها .

والتحقيق : أنه لو تم اجماع على مانحن فيه فهو وإن كان المخالف ابن بابويه والا فالمتجه هو ما تقتضيه الصناعة لعدم المعارضة حيث أن الروايات التي تمنع من عدم التقابض في المجلس لصحة المعاملة ، تنهى عن عدم التقابض إذ فيها « لا يبتاع رجل فضة بذهب إلا يبدأ بيد ، ولا يبتاع ذهباً بفضة إلا يبدأ بيد » ، « فلا تفعله »^٥ ، وحينئذ لو كانت هناك روايات تجوز بيع الصرف نسيئة فيكون النهي

(١) تراجع روايات لاربا لا في المكيل والموزون ، وروايات لا يباع المتماثلان الا سواء بسواء .

(٢) الوسائل / ج ١٢ / باب « ٢ » من ابواب الصرف / حديث « ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ » ص ٤٦٠ - ٤٦١ .

(٣) نفس المصدر / حديث « ٩١ » ص ١٥١٣ .

(٤) نفس المصدر السابق / حديث « ٩٣ » .

الذي ليس نصاً في الحرمة ، محمولاً على الكراهة .

نعم، لو كان المانع من عدم التقابض في المجلس في بيع الصرف بلسان « يشترط » او « لا يصلح » او ما هو بمعناهما ، فيتحكم التعارض ونرجع الى اعمال قوانينه .

وبناء على المشهور يكون القبض في المجلس شرط الملك ، فاذا لم يقبض لم يحصل الملك لانتفاء الشرط . ولكن عند مراجعة الروايات نراها تشترط التقابض في المجلس في بيع الذهب بالفضة او العكس ، وأما في صورة بيع الذهب بالذهب او الفضة بالفضة الذي هو محل كلامنا فلم نجد رواية تدل على شرط التقابض في المجلس . وأيضاً لم يأت شرط التقابض في عنوان بيع الصرف حتى تتمكن من القول بأن الاطلاق كاف في اعتباره في بيع الذهب والفضة بمثلهما، فيمكن التشكيك في شرطيته هنا ، وحيث لم يكن لهما مزية على بقية الاجناس الربوية ^١ .

ومما يؤيد هذا الاحتمال هو عدم الاختلاف والتنازع فيما لو زادت قيمة الذهب او نقصت اذ القيمة تزداد او تنقص في كلا العوضين لذهبيتهما، اما الوبايع الذهب بالفضة ولم يقبض في المجلس ، فربما تزداد قيمة احدهما او تنقص فيوجب الاختلاف والنزاع ، فأراد الشارع قطع النزاع باشتراط القبض في المجلس وانهاء المعاملة نهائياً ، بينما هذا غير موجود في بيع الذهب بمثله والفضة بمثلها . واما الاجماع على التقابض اذا تم فهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر

(١) هذا وقد كنا في ريب من ابداء عدم شرطية التقابض في بيع الذهب بمثله ، لكن زال هذا الريب عند ما شاهدنا استاذنا الشهيد الصدر «رضوان الله عليه » يذكر في كتابه البنك اللاربوي الذهاب اليه ، وقد افتى السيد الشهيد على وفق هذا المبنى في تعليقه على مهناج الصالحين ٧٦/٢ التعليقة رقم «١٦٦» .

المتيقن .

ولكن يمكن أن يقال بوجود تعبير في الروايات يمكن أن يكون دليلاً على التقابض في بيع الذهب بمثله والفضة بمثلها وهو « الفضة بالفضة وزناً بوزن والذهب بالذهب وزناً بوزن » فإذا أضفنا اليها عدم احتمال أن يباع الذهب والفضة بغير وزن فيكون هذا إشارة أو كناية إلى وجوب التقابض في المجلس باعتبار أن اللازم العرفي للوزن هو القبض والاقباض . وربما يؤيد هذا أيضاً بأننا لم نجد التعبير « وزناً بوزن » إلا في الذهب بالذهب ، وفي غيرهما يعبر « مثلاً بمثل » أو « سواء بسواء » .

والخلاصة : فإن كان هذا الدليل إضافة إلى المشهور من اشتراط التقابض كافياً للاشتراط فهو والا فالشك في صحة بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة متساوياً من دون اقباض في المجلس يقتضي عدم الشرطية لانها حادثة ، وبهذا يتفتح موضوع التمسك بالعمومات المحللة .

وعلى كل حال ، فإن اشترطنا التقابض وهو الاحوط في المقام فهو ، والا فما ذهب إليه الشهيد الصدر (رحمه الله) - مورد القبول . ولكن العجب من نقل الشيخ صاحب الجواهر (رحمه الله) ما حكاه الشهيد في الحواشي عن البشري قولاً بالتفصيل بين بيع الجنس بجنسه فيشترط التقابض وبين بيع أحدهما بالآخر فلا يشترط^١ ، ولا ندري ما هو الدليل الذي دل على اشتراط التقابض في بيع الجنس بجنسه ؟ ! ! .

ثم اننا إذا لم نقل باشتراط التقابض في المجلس في بيع الصرف مطلقاً فلا تثبت مزية « لبيع الذهب والفضة بمثلهما » على غيرهما من الربويات . نعم إذا قلنا باشتراط التقابض كما هو الموافق للاجماع ان تم وللاحتياط ثبتت مزية

لهما على غيرهما^١ .

لماذا اشترط التقابض في الصرف وقبض الثمن في السلم على رأى المشهور ؟

لقد اشترط في عقد الصرف التقابض من الطرفين ، واشترط في عقد السلم ، دفع الثمن مقدماً . وهنا يمكن أن يتساءل الانسان عن سر هذا ، فقد يجاب بأن الشارع اشترط ذلك لاجل أن لا يقع المتعاملان في الربا ، او يبيع الدين بالدين المحرم أيضاً ، وتقريب ذلك :

اذا بعث مثقالاً ونصف من الذهب بليرة ذهبية (وزنها مثقال ونصف) واشترطت لنفسي الخيار لمدة شهر واحد ، فهنا لا يجب على البائع دفع الثمن اتمام في زمان الخيار ، اما المشتري فيجب عليه أن يدفع الثمن لان العقد لازم من طرفه ، وفي هذه المعاملة الصرفية لم يتم التقابض من الطرفين ، فيحصل الربا ، لان البائع قد باع مثقالاً ونصف من الذهب بمثقال ونصف وزيادة وهي الاجل ، وهي زيادة حكمية ، فلاجل هذا اشترط الشارع التقابض في المجلس ، ويمكن أن نقول بعدم دخول خيار الشرط في الصرف لنفس المحذور^٢ .

(١) ذهب بعض الفقهاء الى عدم اختصاص هذا البحث بالنقدين احتياطاً ، فسراه الى النقود المتعارفة اليوم من الدينار والتومان والدولار وما الى ذلك اذا بيع احدهما بالآخر . منهاج الصالحين ٢٧٧/٢ تعليقة السيد الشهيد الصدر .

(٢) اذا قلنا أن للاجل قسطاً من الثمن وهي زيادة حكمية ، فلماذا لا يكون الربا متحققاً في القرض الخالي من اشتراط الزيادة ؟ والجواب : هو في صورة كون القرض مطلقاً «غير مؤجل الى أجل» فيصح للمقرض المطالبة متى شاء ولو بعد الدين بساعة ، وحيث أن يكون معنى الدين اشغال ذمة ، ويصح للمقرض ان يتقدم او يتأخر في المطالبة فلا أجل حتى يستحق مقابلة ثمن . واما اذا كان الدين مؤجلاً فلا يأتي هذا الجواب لعدم جواز المطالبة قبل

أما في السلم: فإذا اشترت وزنة من الحنطة استحقها بعد ستة أشهر بعشرة دنائير كالية ، واشترطت لي خيار الشرط الى شهر ، فمادمت في خيار الشرط لي أن لا ادفع الثمن ، وحينئذ صار البيع من قبيل بيع الدين بالدين (بيع الكالي بالكالي) وهو محرم .

ولكن هذه التعليقات يمكن أن ترد بتقريب : أن الصرف ليس مختصاً ببيع الذهب بالذهب اذ يمكن أن يبيع الذهب بالفضة ، ولاربعا حتى مع الزيادة الحكمية لاختلاف الجنس ، ومع هذا يجب التقابض في المجلس ، اذ أن اشتراط التقابض في المجلس حكم شرعي دل عليه الدليل الشرعي ولا ربط له بوجود الربا . نعم قد نشترط التقابض في المجلس في بعض البيوع للمنع من الربا ، ولكن مطلق اشتراط التقابض ليس للمنع من الربا .

وأما اشتراط تسليم الثمن في بيع السلم فليس لاجل أن لا يحصل بيع الدين بالدين المحرم ، لانه يكون فيما اذا كان لزيد في ذمة عمرو دين وكان لعمر وفي ذمة خالد دين ، فبيع دين زيد الذي في ذمة عمرو بالدين الذي في ذمة خالد هو اي أن يبيع الدين بالدين المحرم هو فيما اذا كان الدينان من قبل العقد ، اما هنا فان الدين حصل بنفس العقد ولا بأس به كما اذا بعته وزنة من الحنطة مؤجلة بدينار مؤجلا ايضاً فهنا لا بأس بالبيع لان الدينين حصلا بالعقد ، ولم يكونا موجودين قبله حتى يصدق عليه بيع الدين بالدين المحرم . اذن اشتراط

حلول الاجل . ويمكن أن نجيب بجواب آخر سواء كان الدين مؤجلا او مطلقاً بأن نقول : ان الدليل دل على أن الزيادة في القرض للمقرض هي ربا ، واما اذا كانت الزيادة للمقرض كما هنا فلا بأس بها . وهذا بخلاف المعاوضة فان الدليل دل على أن الزيادة العينية او لحكمية اذا صاحبت اي جنس من الجنسين تحقق الربا سواء كان جنس البائع او جنس المشتري . (١) يوجد خلاف في معنى بيع الدين بالدين الذي ورد فيه النهي ، والمسلم منه ما قلناه ، وقد عبر عنه العامة بأنه « بيع الكالي بالكالي » ، وقد عمل به الاصحاب .

التقايض دل عليه الدليل الشرعي ولم يكن لاجل الربا اولا لبيع الدين بالدين . وكذلك اشتراط الخيار في بيع الصرف والسلم تابع لدليله ، فاذا وجد دليل على عدم دخول خيار الشرط فيه فهو المتبع ، والا فخيار الشرط يدخل فيهما لعموم « المؤمنون عند شروطهم »^١ ولا علاقة لعدم دخول خيار الشرط فيهما من أجل الربا او بيع الدين بالدين . ثم أنه قد ذكر الفقهاء بعض الفروع المتصلة بالصرف ولا بأس بالتعرض لها اتماماً للفائدة ، وهي :

بيع الذهب والفضة :

سواء كان مسكوكاً على شكل دراهم ودنانير او غير مسكوك ، ولها حالات مختلفة يختلف الحكم باختلافها ، وهي :

١ - اذا كان في الفضة والذهب غش غير متسامح فيه ، ومجهول القدر :

فلا اشكال في جواز بيع احدهما بالآخر او بغير جنسهما نقهاً ، لعدم صدق الربا في الجنسين ، واما بيع احدهما بالآخر نسيئة فلا يجوز للاخبار الكثيرة الصحيحة على اعتبار البيع يداً بيد ، وهو دال على النقد حتماً ، فمنها ما رواه محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) لا يتاع رجل فضة بذهب الا يداً بيد ولا يتاع ذهباً بفضة الا يداً بيد . وكذلك لا يجوز بيع الذهب بالذهب نسيئة لاشتراط النقد ، فقد روى الصدوق باسناده عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الفضة بالفضة مثلاً بمثل ، والذهب بالذهب مثلاً

(١) واذا صح الشرط هنا وقد حصلت الزيادة ، فهي زيادة حصلت من قبل الشارع وحكمه كالزيادة الارشية وهي غير محرمة ، وانما الزيادة ، المحرمة هي التي تحصل من المتبايعين .

بمثل ليس فيه زياده ولا نظرة . والرواية صحيحة ^١ .

وهذه الروايات لاموجب لحملها على الكراهة الا اذا عملنا بروايات عمار الساباطي الذي تقدمت الاشارة اليها ، لان الروايات المانعة من النسبة مع روايات تجويز النسبة يؤدي الى حمل المنع على الكراهة كما هو مقتضى الصناعة ، الا أن روايات عمار معرض عنها ، فان كان الاعراض محققاً وهو موهن فهو ، والا فالكراهة سارية هنا ايضاً .

نعم لقد ورد البيع نسيئة في غير هذه الصورة كما في صورة بيع السيف المحلي بالذهب او بالفضة ^٢ فالمنظور الى السيف لا الى حليته ، ولذا يجوز فيه النسيئة ، بشرط أن يكون الثمن أكثر من الفضة التي في السيف حتى لا يحصل الربا . ثم ان الروايات السابقة التي تقول اذا اختلفت الاصناف فبيعوا كيف شئتم بدءاً بيد ، جمعنا بينها وبين روايات جواز بيع النقد بالطعام سلفاً بحمل المنع في المفهوم على الكراهة ، وكذلك نجمع بينها بين روايات عمار (اذا عملنا بها) التي تدل على بيع الدنانير بالدرهم نسيئة بحمل المفهوم على الكراهة في التقدين .

٢ - هل يجوز مبادلة الفضة المغشوشة المجهولة القدر بالفضة الخالصة ؟

ذكر المحقق في الشرائع عدم الجواز ، وذكر في دليله لعدم العلم بمقدار ما في المغشوش من الفضة كي يتخلص من الربا الذي شرط عدمه في المتجانسين المساواة ، فالشك فيها شك في الجواز ^٣ . ولكن فيما نرى أن الحكم ليس

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١» من ابواب الصرف / حديث «١» / ص ٤٥٦ .

(٢) الوسائل ج ١٢ / باب «١٥» من ابواب الصرف / ص ٤٨٤ .

(٣) الجواهر ١٤ / ٢٤ .

على إطلاقه حيث يجوز أن تباع الفضة المغشوشة المجهولة القدر بفضة خالصة نعلم أنها أكثر من المغشوشة علماً اجمالياً ، لأن الفضة المجهولة القدر يقابلها من الفضة الخالصة مقدارها ، والغش الذي هو امارصاص او معدن آخر يكون في مقابل الفضة الخالصة الزائدة ، وهذا على القاعدة بالاضافة الى روايات فيه^١ وحيث أن يكون المنع في صورة كون الفضة الخالصة بقدر وزن الفضة التي معها الغش أو أقل ، فلا تحصل المساواة . ولعل كلام صاحب الشرائع في هذه الصورة فقط فيكون صحيحاً ، وعليها تحمل هذه الرواية التي رواها ابن سنان قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن شراء الفضة فيها الرصاص والنحاس بالورق واذا خلصت نقصت من كل عشره درهمين أو ثلاثة . فقال : لا يصلح الا بالذهب^٢ وسندها صحيح .

٣- بيع الفضة المغشوشة بالفضة المغشوشة حتى اذا لم يعلم قدر الغش :

وقد ذكروا عدم الخلاف في صحته (لانصراف كل جنس الى ما يخالفه) حسب تعبيرهم ، ونحن اذ نقبل صحة هذا البيع لوود وروايات فيه ، ولكن التعليل الذي ذكر من قبل الفقهاء قد شكك في قبوله صاحب مفتاح الكرامة فقال « اننا نجد دليلاً على لزوم صرف كل الى جنس ما خالفه ، اذ النص مطلق . . . »^٣ ولكننا يمكن أن نجد دليلاً تعديلاً لصرف كل جنس الى ما خالفه ، وهو موثقة سماعة « قال : سألته عن الطعام والتمر والزبيب . فقال : لا يصلح شيء منه اثنان بواحد ، الا أن يصرفه نوعاً الى نوع آخر ، فاذا صرفته فلا بأس اثنین بواحد واكثر^٤ . ولكن صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام « قال : سألت ابا عبد الله

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٨ » من ابواب الصرف / حديث « ٣٠١ » / ص ٤٨٦ .

(٢) نفس المصدر / باب « ١١ » / حديث « ١ » / ص ٤٧٥ .

(٣) مفتاح الكرامة ٥٢٣ / ٤ .

(٤) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٣ » من ابواب الربا / حديث « ٥ » / ص ٤٤٣ .

عن شراء الفضة فيها الرصاص بالورق ، وهي اذا أذيت نقصت من كل عشرة درهمين او ثلاثة . فقال : لا يصلح الا بالذهب . قال : وسألته عن شراء الذهب فيه الفضة والزئبق والتراب بالدنانير والورق ، فقال : لا تصارفه الا بالورق »^١ قد تنافي ما تقدم للحصر الذي ورد فيها بالبيع بالمخالف .

وحينئذ اما أن نحمل هذه الرواية على الغالب من عدم بيع المغشوش بمثله من الخالص فضلا عما زاد ، فلا تكون منافية لما تقدم ، والا فهما متعارضتان في صورة بيع السذهب والفضة بمثلهما متفاضلا والحمل اولى من التعارض والتساقط .

تغيبه : لا يرد على الفروع المتقدمة اشكال الغرر ، لان المجموع من الفضة والغش معلوم ولكن لا يعلم مقدار الفضة ومقدار الرصاص الذي فيها » وهذا كاف في عدم بطلان البيع للغرر ، ولذلك يفتي الفقهاء في صورة وجود خليط مع الزيت بحيث لا يوجد عيباً في المبيع ولكن يوجد نقصاً في كم الزيت ، بصحة البيع ولزومه ، حيث أن المبيع هو الزيت ، والزيت معلوم مقداره مع الخليط . نعم ، اذا اشترط كون كل ما في الظرف سمناً او كان العقد مطلقاً وقلنا ان اطلاق العقد بمنزلة الاشتراط ، فهنا أيضاً يصح البيع في المقدار المشترط ولكن يثبت الخيار (خيار تخلف الشرط) او (خيار تبعض الصفقة) اذا تبين النقص في الكلم . اذن معرفة المجموع وعدم معرفة مقدار الفضة الخالصة وعدم معرفة الرصاص لا يضر بالبيع من ناحية الغرر .

٤) لا يباع تراب معدن الفضة بالفضة فقط ولا بتراها ايضاً :

وهذا الحكم انما هو احتياطي حيث يقال بعدم الجواز لعدم العلم بالمساواة

(١) نفس المصدر / باب «١١» من ابواب الصرف / حديث «١» / ص ٤٧٥ .

بين الجنسين الربوبين، ولكن لو قدرت الفضة في هذا التراب والفضة في ذاك و كانا متساويين لجاز ، حيث أن العلم بالتساوي موجود تقديراً . وحيث أن العلم بالصحة بعد تبين الحال ، على أننا يمكننا القول بالجواز حتى مع عدم العلم بالتساوي اذا كان في تراب الفضة معادن أخرى وبيع بالفضة التي نعلم أنها أكثر من الفضة الممزوجة مع ترابها ، او بيع بتراب الفضة التي فيها معادن أخرى كما تقدمت الإشارة الى ذلك .

نعم ، اذا علمنا زيادة في الفضة عما في ترابها ولم يكن في التراب معادن أخرى فلا يصح البيع هنا ، بناء على أن التراب لا قيمة له اتصلح في مقابلة الزائد ، وهذا بخلاف الفضة المغشوشة ، حيث أن ما في الفضة من الغش له قيمة يمكن أن يكون في مقابل الفضة الزائدة .

٥ - اذا مزج تراب الذهب والفضة جاز بيعهما بالذهب والفضة معاً:

وذلك للروايات التي دلت على ذلك :منها صحيحة^١ عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال :سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب . قال :لا يصلح الا بالدنانير والورق . وهذه الرواية محمولة على عدم معرفة كمية الذهب الذي مع الفضة حتى يباع بما يماثلها مع الزيادة ، فذكر الشارع كيفية التخلص من الوقوع في الربا فقال لا يصلح الا بالدنانير والورق ، ومعناه صحة البيع اذا بيع بالدنانير والورق لانصراف كل الى مخالفته كما تقدم ذلك .

ولكن قلنا فيما تقدم بصحة بيع تراب الذهب والفضة بالذهب اذا علمنا كمية الذهب في التراب ولو تقديراً ، فيباع بأكثر منه ذهباً خالصاً ، ويكون الزائد في مقابلة تراب الفضة ، كما يمكن بيعهما بغير ذلك .

(١) الوسائل / ج ١٢ باب «١١» من ابواب الصرف / حديث «٣» ص ٤٧٥ .

٦ - فى صياغة خاتم مع ابدال درهم بدرهم :

وفى بادىء النظر نرى أن هذه المعاملة ربوية لعدم التساوي بينهما ، ولكن معتبرة الكنانى^١ -- وان كان فى ابن عقيل اشتراك ، الا ان المعروف أن الراوى عن أبى الصباح الكنانى هو الجيد -- دلت على الجواز . قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول للمصائغ صغ لي هذا الخاتم وابدل لك درهماً طازجياً بدرهم غلة^٢ قال : لا بأس . وقد عمل بهذه الرواية الشيخ فى النهاية ومن تبعه فيكون هذا خروجاً عن الربا حكماً .

ولكن صاحب الجواهر (قد هـ) لم يقبل الرواية لان الشرط هنا هو العمل (صياغتها خاتماً) وهـ و زيادة متنوعة فى المتماثلين ، وقد فرق رحمه الله بين هذه الصورة وصورة بيع الدرهم بفضة مصوغة خاتماً لعدم اشتراط العمل هنا ، فلم تكن زيادة عرفية ، فيكون كمن باع درهماً جيداً بدرهم رديء :

وقد يقال فى جعل الرواية موافقة للقواعد بأن الصياغة وقعت من جانب درهم الغلة « وقد حكى عن بعض اهل اللغة وجماعة من الفقهاء أنها المغشوش والطازج الخالص فيكون الغش حينئذ والصياغة فى مقابلة ما زاد عليه من الطازج . وهذا لامانع منه فى البيع وغيره »^٣ .

وفيما نرى أن الخبر لادلالة فيه على ابدال درهم بدرهم مع صياغة خاتم او بشرط صياغته حتى يكون ربا ، حيث أن الرواية عبرت بهذا التعبير « صغ

(١) نفس المصدر/ باب «١٣» حديث «١»/ ص ٤٨٠ .

(٢) الطازج : الطرى معرب «تازه» وهو الصحيح الجيد المنقى .

الغلة : المغشوشة وفى اقرب الموارد الغل بالكسر : الغش والحقْد . وكذا فى المنجد .

(٣) الجواهر ٣٥/٢٤ .

لي هذا الخاتم وابدل لك درهماً طازجياً بدرهم غلة » وهذه ليست فيها دلالة ولا اشارة الى زيادة في معاملة ربوية، اذ يقول له صخ لي هذا الخاتم، فاذا صغته لي فأنا أبدل لك درهماً بدرهم مع السكوت عن أن الصياغة مجانية او مقابلها ثمن، فانها على أي حال لا ربط لها بالعقد الذي يحصل بعد الصياغة ، فـلـانه ليس فيه زيادة ، فيكون صحيحاً ، وحيث لا تكون هذه الرواية على خلاف القواعد ، على أنها لم يعمل بها المشهور على الوجه الذي ذكر .

٧ - الاواني المصوغة من الذهب والفضة :

وهي على صور :

أ - يجوز بيعها بغير جنسها لعدم تحقق موضوع الربا .
 ب - كما يجوز بيعها بمجموع النقدين بحيث يكون المجموع في مقابل المجموع لاطلاق الرواية المعتبرة (الموثقة) التي يرويها عبدالله بن سنان^١ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن شراء الذهب فيه الفضة بالذهب قال : لا يصلح الا بالدنانير والورق . وهذه لا نعمل بالحصر الذي ورد فيها لانه ليس حصراً حقيقياً باعتبار جواز عدة صور للبيع هنا .

ثم ان هذه الرواية محمولة على عدم معرفة كمية الذهب والفضة، فلانعلم المساواة المخرجة عن موضوع الربا، لانه تقدم منا وسيأتي جواز بيعها بوزنها او بأزيد من احد النقدين اذا بيع بأحدهما .

ثم انه يكفينا للاستدلال على اصل المطلب من انصراف كل نوع الى مخالفه كما تقدم دليل ذلك ايضاً . وهذا البحث يختلف عن البحث الذي تقدم عند العامة من بيع آنية ذهبية بالذهب متفاضلاً، حيث ذهب العامة الى تجويزه باعتبار أن الانية الذهبية هي عبارة عن ذهب مع عمل فيجوز بيعها بأكثر من وزنها ذهباً ، وقد تقدمت

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١١ » من ابواب الصرف / حديث « ٣ » / ص ٤٧٥ .

ج - كما أنه يجوز بيعها بوزنها أو بأزيد من أحد النقيدين إذا بيع بأحدهما . وهذا أيضاً لا يحتاج الى دليل باعتبار أن الفضة يقابلها مثلها والزائد يكون في مقابل الذهب فلم يحصل بيع المثلين مع الزيادة .

نعم - هنا رواية تقول بأن الانية المصوغة من الذهب والفضة اذا امكن تخليص احدهما من الآخر فلا يجوز بيعها بأحدهما ، وان لم يمكن ذلك جاز ذلك ، وهي رواية حمزة عن ابراهيم بن هلال قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : جام فيه فضة وذهب أشتريه بذهب او فضة؟ فقال : ان كان يقدر على تخليصه فلا ، وان لم يقدر على تخليصه فلا بأس^١ .

ولكن هذه الرواية لا يمكن الاعتماد على سندها حيث أن حمزة مجهول وكذلك ابراهيم بن هلال ، مع مخالفتها للقواعد ، حيث أنها مطلقة تشمل حتى صورة العلم بقدر الفضة والذهب الذي فيها ، فلا تجوز بيعه الا بعد التخليص ، وتشمل التخليص الذي ينقص السلعة ويقلل من ثمنها . وكله محل تأمل ، ولعلها تحمل على عدم العلم بالمساواة لو اشترى الممتزج ، فيكون غير محرز للحلية فيكون حراماً .

٨ - السلع المحلات بالذهب والفضة :

فانه يجوز بيعها بمثل الحلية التي فيها بشرط زيادة الثمن عما في الحلية ليكون الذهب في مقابل مثله مثلاً والزائد في مقابل السلعة ، كما أنه يجوز بيعها بغير جنسها لعدم تحقق موضوع الربا ، والطرق لبيعها كثيرة وانما المانع من بيعها بمثل ما فيها من الحلية أو بأقل تحقق الربا حيث يحصل بيع التماثلين

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٥ » من ابواب الصرف / حديث « ٥ » / ص ٤٨٣ .

وقد ذكرت الروايات جواز بيع السلعة المحلاة بأحد النقيدين بشرط زيادة الثمن على الذي فيها من حلية^١. هذا اذا علمنا مقدار الحلية التي في السيف، اما مع الجهل فلا يجوز بيعه بجنس الحلية لعدم العلم بحصول ما هو مخرج من الربا، بل يجب بيع السيف بغير جنس الحلية، او يبيعه بجنس الحلية مع حصول العلم بما هو مخرج عن الربا، او يجعل مع النقد عرضاً او بغير ذلك مما يخرج من الربوية، كل ذلك للروايات المتقدمة . واما الظن فهو كالجهل لانه شك في المساواة ثم في الجواز، فنرجع الى عمومات الحرمة، لان الربا موجود ونشك في حصول المخرج له من الربوية، خلافاً لما في اللمعة من كفاية الظن الغالب^٢. ويمكن أن يقال : بأن موضوع حرمة الربا ايضاً غير محرز في صورة عدم العلم بكمية الحلية التي في السيف، فاذا شككنا في صحة هذه لمعاملة فالاصل العملي لا ينفعنا هنا لانه انما ينفي الحرمة^٣ وهو (اصابة الحلية)، ولكن الاصل اللفظي وهو التمسك بعمومات الحل واطلاق الوفاء بالعقد يدل على صحته . والتحقيق : أننا نختار جريان الحرمة في صورة عدم العلم بحصول ما هو مخرج عن الربا اذا اخترنا في الاصول بأن العام المخصص بالمخصص المتصل يكون المرجع اليه عند الشك في الفرد المردد بين العام والمخصص، اي أن

(١) نفس المصدر / حديث «٨٠٧» / ص ٤٨٣-٤٨٤- ولا بأس بذكر رواية واحدة وهي صحيحة ابي بصير وقال : سألته عن السيف المفضض يباع بالدرهم. فقال اذا كانت فضته اقل من النقد فلا بأس وان كانت اكثر فلا يصلح .

(٢) اللمعة الدمشقية ٣ / ٣٨٤ .

(٣) ولا يقال هنا أن الاصل هو عدم الزيادة فيتفتح موضوع الحكمين التكليفي والوضعي ويكون حاكماً على اصابة الحلية لانه اصل موضوعي، اذ يقال ان هذا معارض بأصالة عدم المساواة فيساقطان، وتبقى اصابة الحل لوحدها .

المرجع هو العام مالم يثبت أن المورد من افراد المخصص ، وهنا الاخبار
الكثيرة التي قد يدعى تواترها تدل على عدم جواز بيع المتجانسين الا مثلاً بمثل
فمع عدم العلم باقلية المحلية من الثمن ومما هو مخرج عن الربوية فلا يجوز
البيع .

واما اذا اخترنا في الاصول بأن المخصص سيما المتصل اذا وجد يصبح
موضوع الحرمة مركباً من جزئين (ان يكون متجانساً، وان لا يكون مثلاً بمثل)
ففي مورد الشك لانحرز شمول العام له^١ ، لان العام شرط تحققه امران ومادام
لم يثبت احراز كلا الامرين فلا يمكننا التمسك بالعام .. كما هو الحق .. لانه
تمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام ، وحينئذ نرجع هنا الى العموم
الفوقاتي وهو « أحل الله البيع » وهذا هو الصحيح .

ومما يؤيد ما ذهبنا اليه مضمرة عبدالرحمن بن الحجاج^٢ قال : سأله عن
السيوف المحلاة فيها الفضة تباع بالذهب الى أجل مسمى . فقال : ان الناس لم
يختلفوا في النساء «النسيء خ ل» انه الربا ، وانما اختلفوا في اليد باليد ، فقلت
له : فيبيعه بدرهم نقد؟ فقال : كان أبي يقول : يكون معه عرض أحب الي ، فقلت له :
اذا كانت الدراهم التي تعطى اكثر من الفضة التي فيه ؟ فقال : وكيف له . م
بالاحتياط في ذلك ؟ قلت : فانهم يزعمون أنهم يعرفون ذلك . فقال : ان كانوا
يعرفون ذلك فلا بأس والا فانهم يجعلون معه العرض أحب الي .

فقد ذكرت الرواية حكم مالو علموا بأن الدراهم التي تعطى اكثر من الفضة
التي في السيف فيجوز ذلك البيع على هذه الصورة ، واما اذا لم يعلموا فالمستحب
هو أن يكون مع الدراهم عرض ، ولا بعد في استحباب هذه الصورة دون غيرها

(١) كما لا نحرز شمول الخاص ايضاً لعدم احراز موضوعه (التجانس مع المثلية) .

(٢) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٥» من ابواب الصرف / حديث «١» / ص ٤٨٢ .

من الصور التي نخرج بها في البيع عن الربوية كالبيع بغير جنس الحلية او غيرها .

ومن البعيد أن تكون الضميمة التي ذكرتها الرواية راجعة الى السيف الذي فيه الحلية ، اذ أن السيف مع الحلية هو ضميمة ، فلا تنفع الضميمة معه شيئاً ولا يضر تأنيث الضمير ، اذ يمكن أن يكون النظر راجعاً الى ثمنية الدراهم او نقديتها ، ولهذا فهم السائل هذا ايضاً ، اذ قال «اذا كانت الدراهم التي تعطى اكثر من الفضة التي فيه» وقد أجابه الامام عليه السلام انه لا سبيل الى معرفة ذلك غالباً ، واما اذا علم فلا بأس .

هذا وقد يشكل على مختارنا من صحة بيع السيف مع الحلية بنقد اذا علمنا أن ما في السيف من الحلية اقل من النقد كما صرح به الروايات ، فيقال : ان هذه الروايات مطلقة لما اذا علمنا مقدار الحلية التي هي أقل من الدراهم ، وما اذا لم نعلم مقدار الاقل ، وحينئذ ادلة الغرر تنفي المعاملة الغررية سواء كانت في موردنا أو في غير موردنا ، وحينئذ يحصل التعارض في مورد الاجتماع وهو ما اذا علمنا أن الحلية أقل اجمالاً من النقد ولكن لا نعلم مقدارها ، فيتساقطان ونرجع الى عمومات أحل الله البيع ، او اصاله الحل .

٩ - المعاوضة بجنسين ربويين مع احدهما وزيادة :

كما اذا عاوضنا كيلو من التمر ودرهم بكيلوين من التمر أو كيلو من التمر مع درهم بدرهمين او اذا عاوضنا بين جنسين ربويين مع جنسين ربويين ايضاً ، ككيلو من التمر مع درهم بكيلوين من التمر مع درهمين ، فكل ذلك جائز ، اما في الاول فان الزائد عن المساواة بين المتمثلين يكون في مقابل المخالف ، واما في الثاني فقد يقال بأنه ربما باعتبار أن التمر يقابله صنفه وكذلك الدرهم ، ولكن الموثقة التي

تقدمت تقول بانصراف كل نوع الى مخالفه تقول تعبدأ بأن الدرهم يكون في مقابل الكيلوين من التمر والتمر يكون في مقابل الدرهمين ، فلاربا .

ويمكن أن يستدل للاول - بالاضافة الى عدم شمول ادلة الربا له - بالروايات المستفيضة التي فيها الصحيح وغيره منها صحيحة الحلبي^١ عن أبي عبد الله (ع) قال : لأبأس بألف درهم ودرهم بألف درهم ودينارين ، اذا دخل فيها ديناران أو أقل او أكثر فلا بأس به . وقد ذكرت بعض الروايات اشكالا من الراوي بأن هذا فرار من الربا، فكان الجواب : نعم الشيء الفرار من الحرام الى الحلال او أنه فرار من باطل الى حق^٢ .

وكان من المتسالم عليه أن العملية المتقدمة لاتخضع لقانون الربوية، ولكن الراوي استشكل في الفرار، فأجيب بما تقدم .

ثم أنه لو أتلّف الدرهم المعين وكان ذلك قبل قبضه ، او بان انه مستحق للغير، فلو كان كذلك في الصورة الاولى « كيلومن التمر مع درهم بكيلوين من التمر » فانما يصح الكيلو في مقابلة مماثلة ويبطل الباقي ، وكذلك الامر في مثال « كيلومن التمر مع درهم بدرهمين » فانه يصح الدرهم في مقابلة مماثله ويبطل الباقي .

أما في الصورة الثالثة « كيلو من التمر مع درهم بكيلوين مع درهمين » وظهر الدرهم مستحقاً او تلّف قبل القبض وكان الدرهم نصف الثمن ، فمقتضى ان كل جنس ينصرف الى مخالفه هو صحة مخالف الباقي وبطلان مخالف التالف وهذا هو احد احتمالات ثلاثة^٣ .

(١) الوسائل / ١٢ / باب «٦» من ابواب الصرف / حديث «٤» ص ٤٦٨ .

(٢) راجع نفس الباب المتقدم .

(٣) مفتاح الكرامة ص ٥٢٣ والاحتمالان الاخران هما بطلان المبادلة كلها ، وصحة ما قابل غير التالف وان كانت فيه زيادة ربوية، لانها لم تأت من البيع وانما جاءت من التقسيط.

ولكننا قد نقبل هذا الكلام في صورة تلف الدرهم ، اذ أن المبادلة من الاول كانت صحيحة فانصرف كل الى مخالفه بالتعبد المتقدم ، فبعد أن تلف الدرهم قبل القبض ، وقلنا بأنه مبطل للعقد ، فيبطل فيما مخالفه ويصح فيما خالف الباقي . واما في صورة تبين أن الدرهم مستحق للغير ، فمن الاول لم يكن البيع صحيحاً في نصف الثمن فيبطل في نصف المبيع ويصح في النصف الاخر ، ولادلالة هنا على انصراف كل الى مخالفه ، فتكون النتيجة بطلان المعاملة في نصف المبيع « وهو كيلو من التمر مع درهم » الذي يكون في مقابل الدرهم ، وتصح في النصف الاخر وهو « كيلو من التمر في مقابلة كيلو ودرهم » . وهذا فيه محذور الربا فيكون باطلا ، اذا أن الصحة مشروطة بعدم وجود محذور آخر كالربا .

اما لو لم يكن الدرهم التالف نصف الثمن بل كان ثلثه ، فلا يختلف الحال الا في النسبة التالفة من الثمن والمثمن ، والنسبة الباقية الصحيحة من الثمن والمثمن وكذلك الحال في صورة استحقاق الدرهم .

١٠ - بيع تراب الذهب والفضة والتصدق به :

يجوز بيع تراب الذهب والفضة وما فيه بالفضة والذهب معاً او بغيرهما او بأحدهما مع القطع بزيادته على مماثلته . ولكن الروايات امرت ببيعه بالطعام وهي لا تدل على الحصر في طريقة البيع ، ومن ذلك ما رواه علي الصائغ قال : سألت عن تراب الصواغين وانا نبيعه . قال : اما تستطيع أن تستحلّه من صاحبه ؟ قال : قلت لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : به ، قلت : بأي شيء نبيعه ؟ قال : بطلم ، قلت : بأي شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به ، اما لك واما لاهله . قلت فان كان ذا قرابة محتاجاً أصله ؟ قال نعم ^١ .

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٦ » من ابواب الصرف / حديث « ٢ » / ص ٤٨٥ .

ولكن هذا الخبر مخالف لما هو محل اتفاق من أنه لو علم صاحب الحق وجب التخلص منه ، وعلى فرض أن في إيصال الحق الى أهله تهمة ، فهو لا يبيع التصرف في الحق .

نعم ان اعراض صاحب الحق يبيع التصرف فيه للمتصرف ، وهذا هو الظاهر من صاحب الحق ، الا أننا نبقى نحتمل عدم اعراضه لغفلته وبلهه ، وكذلك نرى الامام قد احتاط فنظر الى احتمال عدم الاعراض فسأل عن الاستحلال من صاحبه ، وبما أن الامام (ع) قد نظر الى خلاف الظاهر احتياطاً اكتفى بجواب المجيب بأنه يتهمني ، فعمل بالظاهر وحكم على وفقه فقال ببيعه والتصدق به فانه اما لك أو لاهله ، وبهذا لم يكن الخبر منافياً لما اتفق عليه الاصحاب من وجوب ارجاع الحق الى اهله «ولو برفع المانع من الاخذ مع اعلامهم بذلك» ان عرفوا ولم يعرضوا عنه ، ولا تغير التهمة من الحكم .

ولكن الرواية بالاضافة الى اضمارها ضعيفة بعلي الصائغ فانه لم يوثق ، وهناك رواية اخرى لا اضمار فيها حيث سئل الامام عن الحكم ، ولكنها ايضاً ضعيفة بعلي بن ميمون الصائغ وعلي بن حديد الذي نص على ضعفه ، على اننا نحتمل -- بالاضافة الى أن اعراض المالك عن تراب ذهبه يبيع للمتصرف التصرف فيه -- وجود تعامل ضمنى ارتكازي بين الصائغ وزبائنه في أن ما تبقى من تراب ذهبهم له كما نشاهد ذلك في حائك السجاد للآخرين ، فان ما تبقى من خيوط زائدة فهي للمحائك ، وهذا التعامل الضمني الارتكازي يجعل الصائغ في حل من التصرف بالذهب ، فلا الاستحلال واجب ، ولا التصديق به على الفقراء واجب ايضاً . ولو لم يوجد هذا الارتكاز فيكفي للصائغ أن يعلم صاحب التراب بذلك ويرفع المانع من الاخذ لو طلبه ، لان العمل كان برضى المالك .

النقود القائمة مقام الذهب والفضة :

ان كل ماتقدم من احكام في الصرف والربا مختص بالنقود انما هو يختص بالنقود الذهبية والفضية المعدنية، فقد اشترط المشهور للتعامل بها : اولا المساواة عند مبادلة الذهب بالذهب او الفضة بالفضة للتخلص من الربا ، وثانياً التقابض في المجلس في بيع الصرف ، اي اشتراط انتهاء المعاملة بكل مراحلها فعلا . فان افترقا قبل التقابض بطل البيع .

وقد خالفنا المشهور كما خالفه من قبل السيد الشهيد الصدر (رحمه الله) كما تقدم في بيع الذهب والفضة بمثلهما اذ حكمنا بصحة العقد بدون القبض وقد تقدم مستنده .

ولكن هناك أقسام آخر للنقود وهي ^١ :

١ - الاوراق النائية عن الذهب التي تمثل جزء من رصيد ذهبي موجود فعلا في خزائن الجهة المصدرة لها . وهذه النقود حيث أنها تكشف عن كمية من الذهب، فيعتبر فيها الشرطان عند المشهور حين مبادلتها بأوراق مثلها . ولكن هذه النقود ليس لها وجود فعلا على مسرح النقد العالمي .

٢ - الاوراق التي تتعهد الجهة المصدرة لها بصرف قيمتها ذهباً عند الطلب وهذه يمكن تفسيرها على اساسين مختلفين :

أ - ان يكون التعهد المتقدم مجرد التزام مستقل يكسب الورقة قيمة مالية في المجتمع .

(١) اعتمدنا في هذا البحث على ما ذكره السيد الشهيد الصدر رحمه الله عليه ، وهناك تقسيمات آخر للنقود باختلاف اللحاظ ، يراجع للتوسع كتاب النقود والبنوك في البلاد العربية / فؤاد مرسى .

ب - أن يكون التعهد المتقدم معناه اشتغال ذمة تلك الجهة بقيمة الورقة من الذهب
وحيث أن تكون الورقة سنداً ووثيقة على الدين ولا توجد لها قيمة أصلية، والفرق
بينهما كبير ، إذ على التصور الأول فلم يكن التعامل بالذهب أصلاً ولكن
التعامل بها ، وإنما الذي اكتسب الورقة قيمة مالية هو ثقة أفراد المجتمع بتعهد
الجهة المصدرة لها . وأما على التصور الثاني ، فمعنى ذلك أن التعامل يكون
بالذهب ، لأن الورقة سند على الذهب الذي في ذمة الجهة المصدرة للورقة ،
وحيث أن يجب الشرطان إذا بيعت هذه الأوراق بمثلها على رأي المشهور .

والظاهر أن هذه الأوراق النقدية المدعومة بالتعهد بصرف قيمتها ذهباً مفسرة
على التصوير الأول ، حيث أن التصوير الثاني يفترضها سنداً على الدين ، ومن
الواضح أن استهلاك السند أو سقوطه من الاعتبار لا يعني تلاشي الدين ، بينما
نحن نرى أن تلاشي هذه الورقة النقدية أو عند إسقاط الجهة المصدرة لاعتبارها
وعدم استبدالها عند تبديل النقود بنقود جديدة ، يعني ذلك سقوط حقه ، ومعنى
ذلك أن التعهد بدفع القيمة ذهباً لمن يملكها ، لأن الورقة تعطي لمن يملك
قيمتها ذهباً في ذمة الجهة المصدرة ، ولهذا نجد القانون يميزها عن سائر
الأوراق التجارية من شيكات وكمبيالات حيث يمنح الأوراق صفة النقود والالتزام
بالوفاء دون السندات .

بالإضافة إلى أننا نرى أن من اقترض مائة دينار ' لمدة سنة ، فلا يجب
عليه عند الأداء أكثر منها ، على الرغم من أن المدة في أكثر الأحيان قد نزلت
قيمتها بالنسبة إلى الذهب ، ولا يشتري بها عند الوفاء بمقدار ما كان يشتري بها

(١) الدنانير المتداولة هي أيضاً أوراق تتعهد الدولة مثلاً بصرف قيمتها ذهباً عند
الطلب ولكن هذا التعهد يكسب الورقة قيمة مالية في المجتمع ، وقد تلزم الدولة بها وتعفى
نفسها من صرف قيمتها ذهباً عند الطلب .

حين القرض» اي تزداد قيمة الذهب عند الاداء على قيمته حين القرض » وهذا يدلنا على أن المالية على نفس الاوراق لاعلى الذهب الذي ورائها والالوجب الاحتفاظ على نفس كمية الذهب ، وهكذا ايضاً لو فرض العكس «كأن انخفضت قيمة الذهب» .

٣ - الاوراق السابقة بعد صدور قانون باعائها من صرف قيمتها ذهباً عند الطلب . وتقدير هذه الاوراق مرتبط بمانختاره في القسم الثاني ، فان كان التصور الاول هو الصحيح ، أي أن الاوراق النقدية المدعمة بالتعهد حكمها حكم الاوراق الالزامية ، فهنا في القسم الثالث يكون الحكم هو نفس الحكم هناك ، اي لا يجب أن تطبق شروط التعامل بالذهب من مساواة وقبض على الرأي المشهور . وان كان التصور الثاني هو الصحيح ، اي الاوراق المدعمة بالتعهد تكون داخلية في نطاق التعامل بالذهب ، فحينئذ نحتاج الى «تفسير صدور قانون باعائها من صرف قيمتها ذهباً عند الطلب» فان كان الاعفاء يعني الغاء الديون التي كانت الاوراق سندات عليها ، ومعنى ذلك تحويل هذه الاوراق الى نقود الزامية^١ فحينئذ تكون خارجة عن التعامل بالذهب ، ويكون حكمها هو حكم الاوراق النقدية الالزامية . وان كان الاعفاء يعني السماح للجهة المصدرة بعدم وفاء الدين الذي تمثله الورقة النقدية في نطاق التعامل الداخلي ، حرصاً على الذهب مع الاعتراف قانونياً ببقاء الديون التي تمثلها تلك الاوراق ، فحينئذ لانخرج عن حكمها قبل الاعفاء وتكون من قبيل التعامل بالذهب ، فيجب فيه الشرطان على رأي المشهور .
تنبيه : ان السيد الشهيد يفتي احتياطاً بوجوب التقابض فيما اذا بيعت

(١) النقود الالزامية ، او الاوراق الالزامية هي الدنانير المتداولة في وقتنا الحاضر الملزمين بقبولها .

النقود العراقية بالتومان الايراني ، أوبيع أي نقد بنقد آخر، وعلى هذا يكون بحث الصرف غير مقتصر على النقدين، بل يسري الى بقية النقود بشرط أن يباع نقد بنقد آخر ، ام لا يبيع الدينار بالدينار ، او التومان بالتومان ، او الدولار بالدولار فلا يشترط فيه التقابض .

نقول :واما من ناحية الربا فيما أن الدينار من المعدودات فيجوز بيعه بمثله مع الزيادة نقداً ، اما نسيئة فلا يجوز كما تقدم^١ ذلك مع الزيادة ، واما من دون زيادة فيجوز اذ أن الدنانير الورقية واشباهها ليست من الموزونات حتى يعتبر فيمها المماثلة^٢ .

ولعل فتوى السيد الشهيد مبتنية على أن الدينار والدرهم الذهبي والفضي الذي ذكرته الروايات مسوق للمثال لكل نقد يتعامل به ، فالمنظور هو المالية سواء كانت في النقدين اوفي غيرهما من النقود .

الفصل الثاني

« ربا القرض »

ونتكلم في هذا الفصل عن معنى القرض ، وفي ادلة حرمة ربا القرض ، والقيود التي نشترط فيها ، وفي الطرق التي يمكن أخذ الزيادة بها .
ومرادنا من القرض هنا ما هو معروف عند العرف من طلب المال من شخص على أن يرجعه في مدة معينة ، وعند الفقهاء تملك المال على وجه الضمان ولا فرق بين أن يكون بصيغة عقد أولا كالقرض المعاطاتي .

(١) ص ١٥٣ .

(٢) يرى السيد الشهيد جريان الربا في مطلق المثليات ومنها الدنانير، منهاج الصالحين

٧٥٠٢ تعليقة (١٦٣) .

والزيادة في القرض لها صورتان : الاولى : ان تكون في مقابل التأجيل ، فهي زيادة حقيقية في نفس الشيء ، حيث أنها زيادة على ما كان في الذمة .

الثانية : زيادة في نفس عقد القرض ابتداء فهي زيادة بالمسامحة العرفية ، وانما يكون ربا حراماً في صورة مالو شرط الدفع في عقد القرض فحصلت الزيادة ، وهو لا يختص بالمكيل والموزون بل يعم المعدود والمشاهد .

وأما الزيادة في مقابل التأجيل فلا إشكال في حرمتها ولكن وقع الكلام في أنها ربا حقيقة او حكماً ؟ ونحن لانرى حاجة للبحث عن كون هذا ربا حقيقة او حكماً مادام لاختلاف في حرمة كما هو المستفاد من الروايات سواء كان التأجيل للدين الحال او للدين المؤجل بأن يؤجله اكثر من مدته بزيادة .

وقد استدل على حرمة الربا القرصي بوجوه :

الاول : الاجماع . ولا يمكن لنا أن نعتمد عليه كدليل في المسألة اذ لم يكن اجماعاً تعديداً ، وانما مدركه الاخبار كما سيأتي .

الثاني : قوله تعالى «أحل الله البيع وحرم الربا» وامثالها التي اطلقت فيها حرمة الربا ، وقد قلنا سابقاً ان المراد من الربا معناه اللغوي الذي هو مطلق الزيادة التي تؤخذ بلا عوض في بيع المتجانسين او في عقد القرض ، فهنا ايضاً الزيادة المشترطة قد اخذت بلا عوض في عقد القرض عند الشارع وهو الربا الحقيقي . وهذا الدليل يختص بالزيادة في عقد القرض .

الثالث : الاخبار المروية عن ائمة الهدى عليهم السلام ، منها :

(١) مارواه جعفر بن غياث عن أبي عبد الله (ع) قال ... واما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً وبشروط أن يرد اكثر مما أخذه فهذا هو الحرام^١ . ولكن هذه الرواية غير معتبرة لجهالة جعفر بن غياث .

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٨» من ابواب الربا / حديث «١» / ص ٤٥٤ .

٢) مارواه داود الأبزاري قال « لا يصلح أن تقرض ثمرة وتأخذ أجود منها بأرض أخرى غير التي اقترضت منها »^١ وهذه الرواية ليس فيها شرط الاجودية او الزيادة ، وانما تنهى عن أخذ الاجود عند الاستيفاء وهو جائز كما دلت عليه الروايات اذا كان من غير شرط كما هو فرض الرواية ، اذن يحمل هذا النهي على الكراهة في أخذ الاجود جمعاً ، على أنها لا يستفاد منها غير النهي عن اخذ الاجود ، فهي تختص بالمثلثات كما هو ظاهر « ولا تأخذ أجود منها » . هذا بالاضافة الى ضعف الرواية بـ داود الأبزاري ولم تعين القائل من هو .

٣) مارواه اسحاق بن عمار عن أبي الحسن (ع) قال « سألته عن الرجل يكون له مع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه . قال : لأبأس بذلك ما لم يكن شرطاً »^٢ وهي تدل على حرمة أخذ النفع في مقابل الامهال اذا كان شرطاً ، ولكن هذه الرواية ضعيفة بموسى بن سعدان . ويوجد سند آخر لهذه الرواية وهو سند الصدوق بسنده عن اسحاق بن عمران ، وهذا السند هو ومحل خلاف باعتبار وجود على بن اسماعيل في طريقه ، ولكن الأرجح اعتبار الرواية فتكون موثقة او حسنة^٣ .

١) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٢ » من ابواب الربا / حديث « ١ » / ص ٤٤٢ .

٢) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٩ » من ابواب الدين / حديث « ٣ » / ص ١٠٣ .

٣) اختلف العلماء في اعتبار على بن اسماعيل الواقع في طريق الصدوق الى اسحاق بن عمار وهو متعدد ، والثقة فيه هو اسدى (او السرى او السندى) ، وابن عيسى . وطريق الصدوق الى اسحاق بن عمار فهو مروى عن ابيه عن عبدالله بن جعفر الحميرى عن على بن اسماعيل عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار ، وقد قيل بضعف هذا الطريق بعلى بن اسماعيل اذ لم يصرح « بوثاقته الاعلى بن اسماعيل السرى من اصحاب الرضا (ع) ومن البعيد غايته كون

٤) مارواه اسحاق بن عمار قال : قلت لابي ابراهيم (ع) الرجل يكون له عند الرجل المال قرصاً فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منفعة ، فينيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة أيجل ذلك ؟ قال : لا بأس اذالم يكن بشرط^١ وهي دالة على وجود البأس مع

على بن اسماعيل في السند هذه، لان صفوان واسحاق بن عمار من اصحاب الصادقين «ع» (أ) وقد ذهب بعض آخر الى تصحيح هذا الطريق باعتبار أن المراد من على بن اسماعيل هو ابن عيسى ، لان الصدوق ذكره في طريقه الى «زرارة بن اعين وحريز بن عبدالله وحماة ابن عيسى . . . ثم ذكر الصدوق طريقاً آخر الى حريز وذكر فيه على بن اسماعيل من دون تقييده بابن عيسى وكذلك فعل عند ما ذكر طريقه الى اسحاق بن عمار .

وبما أن الراوى عنه في كلا الموردين هو عبدالله بن جعفر، فيظهر من ذلك أن على بن اسماعيل في هذه الطبقة ينصرف الى على بن اسماعيل بن عيسى» (ب) . وعلى هذا تكون الرواية موثقة . ثم ان ما ذكره التجاشي في ترجمة اسحاق بن عمار (ج) يدل على أن على ابن اسماعيل هو ابن اخ اسحاق بن عمار وهو ممدوح بما لم يصل الى حد الوثاقة ، فقال «ابنا اخيه على بن اسماعيل وبشير بن اسماعيل كانا من وجوه من روى الحديث» وهذا يدل على أن الرواية حسنة .

على أنه ليس من البعيد أن يكون المراد منه هنا هو «السدي» الذي هو من اصحاب الرضا (ع) وهو يروى عن صفوان واسحاق اللذان هما من اصحاب الصادقين (ع) ولكن لم تثبت وثاقة السدي خلافاً لمن أثبتها لان شهادة النصر بن الصباح عن على بن اسماعيل (ع) انه ثقة قدطبقها على السدي ، وهذا التطبيق من قبل النصر بن الصباح اجتهد ، فلا يكون توثيق السدي معتبراً لانه مبني على الاجتهاد .

١) الوسائل / ج ١٣ / باب «١٩» من ابواب الدين / حديث «٢» / ص ١٠٦ .

أ) نخبة المقال في تمييز الاسناد والرجال ص ٣٦٧ .

ب) معجم رجال الحديث للامام الخوئي ١١ / ٢٩٤ .

ج) ص ٥١-٥٢ .

د) جامع الرواة ص ٥٥٧ .

شرط النفع ، وسند هذه الرواية معتبر ، وهي موثقة لان اسحاق فطحي ، ومثل هذه الرواية روايات أخر صحيحة .

هـ) مارواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) «في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : انقذني من الذي لي كذا وكذا ، واضع لك بقيته ، او يقول : انقذني بعضاً وأمد لك في الاجل فيما بقي ، فقال : لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً ، يقول الله عز وجل : «فلكم رؤوس اموالكم لاتظلمون ولا تظلمون»^١ .

وهذه الرواية تدل على أن الزيادة على رأس المال في القرض (سواء كانت في عقد القرض اوفي مقابل الامهال) فيها بأس ، والرواية من ناحية السند صحيحة لان أبان هو ابن عثمان الاحمري الثقة ، فتكون احد الادلة على حرمة الربا القرضي . غاية الامر اننا نخصصها بالروايات التي تقول بأن الزيادة على رأس المال اذا كانت بشرط او بالالزام فهي الحرام ، ثم ان هذه الرواية لاتفرق بين أخذ الزيادة في مقابل الاجل في اصل عقد القرض اوفي زيادة الاجل كما كان يفعل ذلك في ربا الجاهلية .

ولكن يمكن أن نقول : ان الزيادة في مقابل الامهال التسي دلت عليها الرواية الصحيحة ليست هي الزيادة في القرض في مقابل الاجل ، حيث أنه لا يصدق على الزيادة في مقابل الامهال الزيادة في القرض ، وذلك لان المال في الذمة ، ولا يمكن أن يقرض قبل أن يقبض (اذالم يجعل المدين وكيلاً في القبض عن الدائن كما هو القرض) لعدم صدق القرض عرفاً وعقلاً ، ولأقل من الشك في ذلك ، وحينئذ تكون الزيادة في مقابل اسقاط حق المطالبة

(١) الوسائل / ج ١٣ / باب « ٣٢ » من ابواب الدين / حديث « ١ » / ص ١٢٠ .

٦) ماروي عن النبي (ص) المنعبر بعمل الاصحاب «كل قرض جر نفعاً فهو حرام» . وقد قال السيد رشيد رضا أنها أخرجها صاحب (بلوغ المرام) عن علي (ع) وجرى على السنة العوام والخواص بلفظ «كل قرض جر نفعاً فهو ربا» وقد ذكروا أن سنده ساقط وسوار الذي في السند متروك الحديث ، فتكون الرواية ضعيفة، ولكن تجبرها الشهرة العملية للاصحاب ، وحينئذ تكون دليلاً على حرمة الزيادة في عقد القرض ، والزيادة في مقابل الامهال .

ولكننا نشك في أن يكون العمل من قبل الاصحاب مستنداً اليها فلا تكون منجبرة، وحينئذ لا يمكن جعلها دليلاً حتى وان قلنا ان الشهرة العملية للاصحاب جابرة . نعم اذا كانت الرواية مشهورة « شهرة روائية » بحيث تصل الى حد الاستفاضة فتكون منجبرة عند من يقبل هذا المسلك، اما نحن فلا نقبل الصغرى ولا الكبرى حيث اننا لانرى الشهرة الروائية ولا الفتوائية جابرة .

ثم على فرض عدم سقوط هذا الحديث وكانت الشهرة جابرة ، فلا وجه لما قيل من أن الحديث عام كما اذا كان النفع بشرط اولا ، فيحرم كل قرض جر نفعاً مطلقاً ، لان الحديث عام في دائرة الشرط الازامي ، وهذا ظاهر من كلمة «جر نفعاً» فانها ظاهرة في الالزام . على أنه اذا كان عاماً في اوسع دائرة الالزام

١) وقد استفاد الشيخ الانصارى رحمه الله من استشهاد الامام (ع) بالاية أن التأجيل بالزيادة يكون ربا «المكاسب / ج ٢ / ص ٣٠٧» . ولكن هذه الاستفادة غير صحيحة وذلك حيث ذكر في الاصول ان مراد المتكلم اذا كان معلوماً وشككنا ان المراد هل هو على نحو الحقيقة او المجاز، فلا يمكن التمسك بأصالة الحقيقة ، وهنا الامام «ع» مراده واضح ولكنه هل على نحو الحكومة او أنه مصداق حقيقى للربا؟ فلا يمكن الاستفادة الحقيقة لان الامام «ع» يقول «الزيادة لا تكون للاخذ» ولادلالة على أن الزيادة حقيقة او حكمية .

فهو مخصص حتماً بالنفع الالزامي بالروايات التي تحرم الربا في هذه الدائرة بالروايات التي يجوز النفع في عقد القرض اذا لم يكن بشرط .

(٧) مارواه علي بن جعفر كما في قرب الاسناد، سألت اخي موسى (ع) عن رجل اعطى رجلاً مائة درهم يعمل بها على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر هل يحل ذلك ، فقال : هذا الربا محضاً . وهذه الرواية صحيحة حيث أن ما ينقله صاحب الوسائل عن علي بن جعفر إنما ينقله عن الشيخ الطوسي، وطريقه اليه معتبر كما ذكره في آخر الوسائل ، والشيخ الطوسي ينقل هذا عن علي بن جعفر وسنده اليه صحيح كما ذكره في المشيخة^١ وهذه الرواية تختص بحرمة الزيادة في عقد القرض .

(٨) مارواه محمد بن قيس عن أبي جعفر (ع) قال « من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط الا مثله ، فان جوزي أجود منها فاليقبل ، ولا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط عن أجل قرض ورقه »^٢ . اذن اشتراط الورق الزائد او غيره في القرض ممنوع ، وكذلك اشتراط الركوب او العارية من الزيادات الحكمية . وهذه الرواية معتبرة سنداً وهي مطلقة لما اذا كان الشرط في عقد القرض أو كان في مقابل الامهال .

(٩) ومن الادلة على حرمة التأجيل في مقابل الزيادة الروايات الواردة في الحيل الشرعية كموتقة اسحاق بن عمار^٣ قال قلت لابي الحسن (ع) « يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وانا اربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم او قال : بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال ، قال : لا بأس ».

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «٧» من ابواب الربا حديث «٧» / ص ٤٣٧ .

(٢) الوسائل / ج ١٣ / باب (١٩) من ابواب الدين / حديث «١١» / ص ١٠٦ .

(٣) الوسائل / ج ١٢ / باب «٩» من ابواب العقود / رواية «٤» / ص ٣٨٠ .

(٤) ابي الحسن «ع» «الرضا او موسى بن جعفر «ع» .

وكمؤثقة مسعدة بن صدقة^١ عن أبي عبدالله (ع) قال : « سئل عن رجل له مال على رجل من قبل عينة عينها إياه ، فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه فأراد أن يقلب^٢ عليه ويربح أبيبعه لؤلؤاً أو غير ذلك ما يسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخره. قال : لا بأس بذلك ، قد فعل ذلك أبي رضي الله عنه وأمرني أن أفعل ذلك في شيء كان عليه » وهذه الروايات التي تعلم هذا الطريق تدل على أن التأجيل بالزيادة ممنوع .

والخلاصة ان هذه الأدلة المتقدمة تدل على حرمة الالتزام بأخذ شيء في القرض بلا عوض ، سواء كان الالتزام بأخذ شيء في أصل القرض أو من أجل تأجيل القرض . وحينئذ فلا وجه لما نقل عن الشيخ وبعض من جـواز اشتراط الدراهم الطازجية عوض المكسرة ، وصحيح يعقوب بن شعيب^٣ « سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فيأخذ منه الدراهم الطازجية طيبة بها نفسه . فقال : لا بأس به وذكر ذلك عن علي (ع) » ليس ظاهراً في الاشتراط . نعم هو ظاهر في أخذ المقرض من المقرض الأجود وهو راض ، ولو قلنا بأن « يأخذ » ظاهرة في الاشتراط لانها ظاهرة في الالتزام فتعارضها الروايات الكثيرة التي أطلق فيها المنع ، والترجيح لروايات المنع لشهرتها ان لم يجمع بينهما بكون المجوزة تحمل على عدم الشرط .

والحق أن كلمة « يأخذ » ليست ظاهرة في الالتزام فهي ليست ككلمة « الجر » من قبيل « جرنفعاً »^٤ ، وإنما هي ظاهرة في الأعم من الالتزام وغيره ، وحينئذ

(١) الرواية الثالثة في نفس المصدر والصفحة .

(٢) يقلب : يجعل الحال مؤجلاً .

(٣) الوسائل / ج ١٢ / باب « ١٢ » من أبواب الصرف / حديث « ٥ » / ص ٧٧ .

(٤) ان قلت : جاء في الرواية « خير القرض ما جر نفعاً » والحال ان المراد من الخير هو حصول النفع من دون اشتراط . قلت : ظاهر الخبر هو الشرط غاية الامر رفعنا اليد عن هذا الظهور لاجل القرينة والذاك يكون معنى حلياً لظاهره .

تكون الروايات المانعة في صورة الالتزام مخصصة لها في كون الأخذ بغير الزام وهو معنى عدم الشرط وبهذا نعرف أن كل زيادة الزامية بلاعوض في عقد القرض هي زيادة ربوية ، وحينئذ يأتي الحكم وهو الحرمة ، وبهذا يكون معنى واضحاً لما ذكرته الروايات من أن الفساد يأتي من قبل الشروط بأخذ الزيادة بلا مبرر، فقد قال الحديث «جاء الربا من قبل الشروط وانما تفسده الشروط» ومن هنا نعرف أن لضرورة للالتزام بأن المحرم فقط هو القرض الذي يشترط فيه النفع ، اذ لا دليل على ذلك وانما المحرم هو كل زيادة الزامية من أجل القرض.

الاشكال على الادلة المتقدمة :

وقد يستشكل على الادلة المتقدمة التي دلت على حرمة الربا القرضي مطلقاً فيقال : اما الادلة المطلقة منها فتقيد بقوله «لاربا الا في المكيل والموزون» واما الادلة الخاصة بالمعبرة فهي واردة في قرض الدراهم والدنانير ، وأما التي ذكرت المال فقد قالوا : بأن المال في ذلك العصر كان منصرفاً الى النقدين ، اذن لا دليل على حرمة مطلق الربا القرضي .

وللجابة على هذا الاشكال نقول :

أولاً : لقد تقدم منا أن أخذ الزيادة في مقابل التأجيل في عقد القرض حرام كما هو مورد نزول بعض الايات القرآنية و الروايات ، وتقدم ايضاً ان الزيادة قد تكون في مقابل الحق ، وهذا دليل على أن الدين او المال او الحق ^١ اذا حل اجله لا يجوز أن يؤجل في مقابل الزيادة . ولا فرق بين هذا وبين أخذ الزيادة في اصل عقد القرض كما كان شائعاً قبل الاسلام اذ اطلاق الحرمة يشمل كل ما كان ربا . وهذا لا مخصص له من الادلة الخاصة فيعمل باطلاقه .

ثانياً : اننا اخترنا فيما تقدم في «بحث الربا في المعاولات» جريان الربا

(١) يراجع الربا الجاهلي في بحث ابناء العامة .

المعاوضي في المعدود اذا كان على وجه النسيئة ، وحيث أن يكون هذا دليلاً على حرمة بيع عشرة دنانير بخمسة عشر نسيئة اذا قلنا أن هذه العملية بيع .

وثالثاً : ان الايات القرآنية المانعة من تأجيل الدين في مقابل الزيادة ، تقول بحرمة مطلق القرض الربوي ، والروايات الخاصة «على لسان المستشكل» تثبت الربا في القرض في النقيضين ، ولاتعارض بينهما ، لان كلا الحكمين مثبتان . نعم هذان الحكمان المثبتان يعارضان الحديث القائل «لاربا الا في المكيل والموزون» فيخصص النفي بأدلة وجود الربا في القرض . وهذا يبطل اصل الاشكال الذي يقول بعدم وجود دليل على حرمة القرض الربوي .

فساد العقد :

وقد اختلف الفقهاء في فساد العقد الذي فيه شرط الزيادة ، فقد ذهب البعض الى فساده باشتراط الزيادة واستدلوا بان الظاهر من حرمة القرض الربوي هو فساد العقد وعدم افادته الملك ، باعتبار توجه النهي الى المعاملة ، ومعناه عدم ترتب الاثر عليها ، فيبقى مال القرض في ملك المقرض ، وحيث أن يحرم على المقرض التصرف فيه ، ولولت في يده فهو مضمون عليه لانه قد قبضه على أن يكون مضموناً عليه لولت ، والقاعدة تقول بأن ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

ولكن ذهب ابن حمزة الى أن المال في يد المقرض أمانة ، وهو ضعيف لان المقرض انما اعطى المال على أن يكون مضموناً على المقرض ، فلا وجه للامانة هنا اصلاً .

وقد توقف المحدث البحراني (قده) في فساد العقد مدعياً أنه ليس في شيء من نصوصنا ما يدل على فساده بالاشتراط ، بل اقصاها النهي من اشتراط الزيادة

والخبر النبوي ليس من طرقنا .

وقد يقال: ان هذا البحث مبني على مسألة أن الشرط الفاسد وهو الزيادة هل يفسد العقد ام لا ؟ فمن ذهب الى فساده حكم بفساد العقد ، ومن لم يحكم بفساده كما عليه الاكثر لم يفسد العقد . ونحن قد ذكرنا في مقدمة « الربا عند الامامية » بأن الشرط الفاسد اذا كان اشتراطه يؤدي الى اختلال اركان المعاملة فالمعاملة باطلة بالاضافة الى بطلانه ، واذا كان اشتراطه لا يؤدي الى اختلال اركان المعاملة فهو باطل فقط ^١ .

وهنا اشتراط الزيادة لا يخل بأركان صحة العقد القرضي اذ هو كما تقدم «تمليك المال على وجه الضمان» وكل اركان العقد موجودة هنا ، فتشمله ادلة اطلاقات صحة العقد كأوفوا بالعقود . نعم اشتراط الزيادة قد نهى عنه فيبطل الشرط فقط . أما العقد فهو صحيح ، وهذا بخلاف الربا في المعاملة حيث يكون الاشتراط (اشتراط الزيادة) هناك موجباً لاختلال اركان صحة العقد التي منها التساوي، وهو غير موجود باستبدال القليل بالكثير ، فلا تشمله اطلاقات صحة البيع .

ومما تقدم نعلم أنه ليس كل شرط حرام في عقد القرض ، ولا كل نفع حرام بل الشرط الذي يجزئ نفعاً بلامقابل «كأن يكون في مقابل التأجيل» في عقد القرض هو الحرام فقط . واما النفع الذي لم يشترط في عقد القرض فهو جائز لمفهوم الاخبار الكثيرة التي توجد البأس مسع النفع بشرط ، وامنطوق الاخبار التي تنفي البأس بالنفع اذا لم يكن قد شرط، فمنها صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يقترض من الرجل الدراهم فيرد عليه المثقال او يستقرض المثقال فيرد عليه الدراهم ، فقال : اذا لم يكن شرط فلا بأس

(١) تقدم في مقدمه البحث في ربا الامامية .

وذلك هو الفضل ان أبي (ع) كان يستقرض الدراهم الفسولة فيدخل عليه الدراهم الجياد الجلال ، فيقول يا بني ردها على الذي استقرضتها منه ، فأقول : يا أبة ان دراهمه كانت فسولة وهذه خير منها فيقول : يا بني ان هذا هو الفضل فاعطه اياها^١ وعلى هذه الصورة تحمل النصوص التي تقول «خير القرض ما جر نفعاً»^٢ .

وكذلك يجوز النفع اذا لم يكن له مدخلية بالقرض كما اذا اقرضت اخي مالا وهو يعطيني نفقتي وما احتاج اليه ، فالقرض الذي اعطيه لاهي قارنه نفع ولكن لامدخلية للنفع الذي احصل عليه انا بالقرض ، فلا تشمل ادلة التحريم . وربما يستدل له أيضاً بنهر هذيل^٣ «قلت لابي عبدالله (ع) اني دفعت الى اخي جعفر مالا فهو يعطيني ما انفقه واحج به وأتصدق وقد سألت من عندنا فذكروا أن ذلك فاسد وانا احب أن انتهي الى قولك ، فقال : أكان يملك قبل أن تدفع اليه مالك ؟ قلت : نعم . قال : خذ ما يعطيك فكل واشرب وحج وتصدق فاذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد افتاني بهذا» .

القرض مع الشرط الجائر :

ويمكن أن نذكر للشرط الجائر امثلة متعددة منها : اذا اقرضت شخصاً مالا واشترطت عليه أن يأتي بغلمته لاجل أن أبيعها له ، ولي منفعة من هذا البيع ، فان هذا الشرط في عقد القرض قد جر علي منفعة ، الا أنني قد حصلت عليها في

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب (١٢) من ابواب الصرف / حديث (٧) / ص ٤٧٨ .
الدراهم الفسولة : المزيفة قال في القاموس: أفسل عليه دراهمه : زيفها . الدراهم الجياد (الجلال) : الفقيسه . الوافيه .

(٢) الوسائل / ج ١٣ / باب (١٩) من ابواب الدين / حديث (٦،٤) / ص ١٠٤-١٠٥ .
(٣) نفس المصدر / حديث (٢) «هذيل ليس فيه توثيق» .

مقابل عملي الذي بذلته لاجل بيعها، فلم يكن القرض هو الذي جر علي المنفعة ، والظاهر من النصوص هو حرمة القرض الذي يجر علي المنفعة مباشرة من دون عمل مقابل للمنفعة ، واذا حكمنا الاصل العملي عند الشك ، فالجواز بمعنى عدم الحرمة هو الجاري في المقام، وترتب الاثر على هذا العقد يكون بالتمسك بأوفوا بالعقود. ومثل هذا في الجواز اشتراط المقرض رهناً على ما أقرضه او كفيلًا او اشهاداً ، فان هذه الشروط لا تجرى نفعاً ، بل هي وثيقة للدين وضماناً من ضياعه ، ومثله ايضاً أن اشترط عليه في القرض أن يبيعني داره بثمن المثل في ظروف اعتيادية .

ومما يدل على هذا حسنة جميل « قلت لابي عبد الله (ع) أصلحك الله اننا نخالط نفراً من أهل السواد فنقرضهم القرض ويصرفون الينا غلاتهم فنبيعها لهم بأجرونا في ذلك منفعة. قال لا بأس ولا اعلمه الا قال : ولولا ما يصرفون الينا من غلاتهم لم نقرضهم فقال لا بأس »^١ بناء على أن جملة ولولا ما يصرفون الينا من غلاتهم لم نقرضهم هي عبارة عن شرط صريح في ضمن عقد القرض . نعم القرض بشرط البيع المحاباتي حرام - كما سيأتي - كما لو اقضت المال بشرط أن يبيعني داره بنصف القيمة ، فانه يدخل تحت كونه قرضاً قد شرط فيه النفع للمقرض .

وبعبارة أخرى : الروايات تحرم أن يكون القرض هو الذي يجر النفع مباشرة عند العرف ، فنحن وان قبلنا عقلاً أن « جار الجار جار » فاذا جر القرض بيعاً ،

(١) الوسائل / ج ١٣ باب « ١٩ » من ابواب الدين / حديث « ١٢ » / ص ١٠٦ . وانما عبرنا عنها باحسنة لان طريق الشيخ الى محمد بن ابي عمير حسن ، وقد عبرنا بالمرسلة لوجود طريق الصدوق باسناده عن جميل بن دراج عن رجل ، اذن الرواية لها طريقان اولهما حسن فهي حجة عند من يعتبر الحسن .

والبيع جـر النفع فهو داخل عقلا في أن القرض جـر النفع ، الا أن هذا منصرف
عن الروايات التي معناها عرفاً هو أن يكون القرض هو الجار مباشرة للنفع .
اذن ينبغي أن يكون معنى القرض الذي يجـر منفعة الذي نصفه بالربا هو ما
كانت المنفعة مشروطة ولم تكن فـى مقابل عمل يبذله المقرض وأن يجـرها
القرض بحيث لولاه لما كانت هناك منفعة .

مطلق المنفعة سواء كانت حقيقية او حكمية هي ربا :

وقد نقل صاحب الجواهر (قده) عن الاردبيلي الميل الى عدم البأس في
اشتراط الزيادة الحكمية للاصل واطلاق الادلة خصوصاً نصوص خير القرض ما
جر نفعاً ، بعد عدم الاجماع وعدم ظهور تناول دليل الربا له ، بل دلالة اكثر اخبار
المنع انما هي بمفهوم البأس الذي هو اعم من الحرمة .

ولكن الادلة ظاهرة بمنطوقها على تحريم اشتراط الزيادة الحكمية كصحيح
محمد بن قيس^١ عن أبي جعفر (ع) قال : من اقرض رجلاً ورقساً فلا يشترط
الامثلها ، فان جوزي أجود منها فاليقبل ، ولا ياخذ احد منكم ركوب دابة او عارية
متاع يشترط من أجل قرض ورقه . وكذلك الادلة ظاهرة مفهوماً ولو بالفرائن
من المنع عن اشتراط النفع عيناً او منفعة اوصفة .

نعم هناك استثناء من هذه القاعدة وهو عبارة عن التسليم في بلد آخر وان
كان فيه نفع للمقرض فهو جائز ، للاخبار المتعددة ، منها معتبره الكنانى^٢ عن
أبي عبدالله (ع) «في الرجل يبعث بمال الى أرض ، فقال للذي يريد أن يبعث به
أقرضنيه وأنا اوفيك اذا قدمت الارض . قال : لأبأس» . ومن اطلاق هذه الادلة

(١) نفس المصدر / حديث «١١» .

(٢) الوسائل / ج ١٢ / باب «١٤» من ابواب الصرف / حديث «٢» / ص ٤٨٠ .

نستفيد عدم الفرق بين صورة الانتفاع للمقرض وعدمه^١ ، بل الظاهر أنها واردة في صورة انتفاع المقرض . وما نسب الى البعض من احتمال الفساد لوجه له ، فانه وان كان قرضاً جرنفعاً للمقرض فتشمله الادلة المحرمة الا أنه قد استثنى بواسطة ماتقدم من الروايات فيخرج عن الربا حكماً ، وهذا الحكم مختص بالنقود كما سيأتي^٢ .

ولنا أن نقول - كما تقدم في بحث العامة - ان هذه الصورة خارجة عن الربا موضوعاً وذلك لان المقرض لم ينتفع من اقراضه هذا بشيء وانما قد تخلص من اضرار كان يتحملها لو نقل المال بنفسه من اخطار الطريق مثلاً وغيرها ، وهذا ليس بنفع وانما هو عدم ضرر فلا بأس به .

اشتراط النفع في القرض للمقترض :

وهذه الصورة تكون فيما اذا اقترضت منه مائة درهم على أن ارجعها اليه ٩٠ درهماً ، وهذا جائز ، لان موضوع الربا هو اشتراط الزيادة للمقرض ، وهو ليس بموجود هنا . ومثل هذا مالو اقترضت منه مائة دينار في ايران على ان اعطيه اياها في العراق ، فقد انتفعت بهذا القرض حيث أزال عنى اجرة حمل الطريق لو اردت سحب المال الى ايران ، وبهذا سوف تكون شروط القرض الذي

(١) لو قلنا ان اطلاق الادلة لا يفرق بين صورة الانتفاع للمقرض وعدمه فتكون النسبة بين هذه الروايات وبين الروايات التي تدل على أن القرض اذا جر نفعاً فهو حرام عموم وخصوص من وجه فيتساقطان في مادة الاجتماع فينتهي الدور الى الاصل وهو الحلية او افوا بالعقود . ولكن اذا قلنا بأن الروايات ظاهرة في صورة الانتفاع فقط ، فمما جاء في المتن يكون هو الصواب وعلى كل حال فالنتيجة واحدة .

(٢) سنتعرض لهذا البحث مفصلاً في ما يأتي .

يجر نفعاً قد زادت واحداً وهو أن يكون النفع المشروط بالقرض للمقرض ،
ودليله هو ظهور الاخبار في هذه الصورة ، وانصرافها عن كون الشرط في عقد
القرض للمقترض ولهذا نقول بصحة اخذ البنك اكثر مما اعطى لعامله اذا حول
له مالا ، لان العميل اذا اعطى المال الى البنك في ايران لاجل أن يتسلمه في
الهند فهو دائن والبنك مدين ، وحينئذ يستطيع البنك بما أنه مدين من اعطاء
اقل مما قبض وليس هو ربا لانه مدين والربا هو أن يأخذ الدائن الزيادة ،
بالاضافة الى أن البنك له أن يأخذ عمولة على عمله مع اتفاق وقبول من يعمل
له وهي غير الفائدة ، الا أن اخذ العمولة يكون في حدود خاصة عادة .

اساليب أخذ الزيادة في القرض :

لقد تقدم منا القول بأن الزيادة في القرض على نحوين :

١ - الزيادة في اصل القرض .

٢ - الزيادة في مقابل الاجل .

ونتكلم الان عن كل قسم من هذين القسمين تفصيلا :

القسم الاول : ويمكن أن تصور الزيادة على نحوين :

الاول : ان تكون الزيادة على نحو الجزئية من البذل .

الثاني : ان تكون الزيادة بنحو الشرطية ، كما اذا اشترط عليه زيادة معلومة

على البذل . ونحن نرى أن كلا هذين التصويرين لاختذ الزيادة حرام شرعاً

لشمول دليل تحريم الربا القرصي له لان ربا القرض ، هو عبارة عن الزيادة

للمقرض المشترطة في عقد القرض من دون أن يكون مقابلها عمل .

القسم الثاني : وتصور على انحاء :

الاول : أن يلزم المدين بالزيادة بنحو المبادلة بين التأجيل والزيادة ، وكأن

الدائن هنا حينما يقدم المال للآخرين له حق المطالبة بهذا المال متى شاء ،فهو يسقط هذا الحق من المطالبة القورية في مقابل الزيادة .

ويرد على هذا اننا لو قبلنا أن للدائن حق المطالبة بالمال متى شاء ، فانما نقبله في صورة كون الدين مطلقاً وكون المدين موسراً ، واما اذا كان الدين مقيداً بوقت او كان المدين معسراً فلا نقبله لمقتضى عقد القرض المقيد بالاجل ولقانون « فنظرة الى ميسرة » الذي يسقط حقاً لمطالبة ، ولتوضيح ذلك نقول: ذكر العلماء ان القرض من العقود الجائزة التي يجوز فيها الرجوع من الطرفين ، وهذا صحيح في حدود اطلاق العقد القرضي ، واما اذا اشترط التأجيل في العقد القرضي فيلزم التأجيل ، أي لا يكون العقد جائزاً من ناحية المشترط عليه التأجيل . وهذا هو الظاهر من قوله تعالى « اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه ... الخ » ومن معتبرة الحسين بن سعيد ، اذ الاية قد ادمضت اشتراط الاجل في عقد القرض وهذا الامضاء يدل على فائدة الشرط الذي امضاه الشارع ؛ فان قلنا ان الدائن له حق المطالبة بالدين في اي وقت شاء ، فمعنى ذلك لغوية الشرط بالامهال وعدم فائدته ، وهو خلاف ظاهر الشرط والامضاء .

وأما الرواية فهي معتبرة الحسين بن سعيد ، قال : سألت عن رجل اقرض رجلاً دراهم الى أجل مسمى ثم مات المستقرض أيحل مال القارض عند موت المستقرض منه ، او للورثة من الاجل مثل ما للمستقرض في حياته ؟ فقال : اذا مات فقد حل مال القارض^١ فقد أقر الامام عليه السلام الاجل في القرض ومفهوم

(١) الوسائل / ج ١٣ / باب (١٢) من ابواب الدين / حديث (٢) / ص ٩٧ . بالاضافة الى أن جواز عقد القرض مطلقاً لا دليل عليه الادعوى الاجماع ، وهي موهونة بفتوى العلماء بعدم جواز الرجوع في العين المقروضة ، كما توجد قرائن اخرى تدل على عدم صحة دعوى الاجماع منها : جواز بيع الدين المؤجل بحال بأقل من الدين . وحينئذ اذا سقطت دعوى

جواب الامام عدم حل القرض اذالم يمت المستقرض .

هذا بالاضافة الى أن «المسلمون عند شروطهم» تثبت صحة الشرط ولزومه لان «أوفوا بالعقود» توجب الوفاء بالعقد وبالشرط الذي هو عهد ، وبهذا ثبت أن العقد القرضي لازم عند اشتراط التأجيل بالنسبة للمقرض ، وهذا لا ينافي الجواز مع اطلاق العقد القرضي . ثم في صورة كون العقد جائزاً (اي غير مؤقت بوقت) ولكن كان المدين معسراً ، فهنا يسقط ايضاً حق المطالبة بالمال للاية الكريمة « وان كان ذوعسرة فبطرة الى ميسرة » وقد يقال بأن الاية الكريمة في هذه الصورة لم تقل بعدم أخذ الاجرة على الانتظار ، فيكون جائزاً .

ولكن هذا وهم لايمكن الركون اليه، حيث اننا اذا قلنا بأن الاية الكريمة تأمر بالانتظار، ومعنى ذلك وجوب الانتظار وعدم المطالبة وحينئذ لا يستحق اجرة على انتظاره لان ايجاب شيء بدون صدور عمل - كما في الواجبات الكفائية - لا يستحق أجراً عليه . وهذا الجواب لا يثبت أن الاية تثبت الحق . بالاضافة الى التشكيك في التعليل، اذ أنه قد يجب علي ابقاء زيد مع عائلته في داري ، ولكن هذا لا ينافي اخذ الاجرة مئة ، لانتفاعه بالدار، فكذلك فيما نحن فيه ، لان وجوب الانتظار وعدم المطالبة لا ينافي اخذ الاجرة على المال الذي ينتفع به ، ولذلك لا بد في الجواب من القول بالتعبد الشرعي وهو أن الشارع حرم أخذ الاجرة في مقابل اسقاط هذا الحق ، وتدل على ذلك الاثار التي نقلناها سابقاً التي تقول بأن آيات القرآن نزلت في هذه الزيادة « أتقضي ام تربني » وهي نص في المورد ، فالترجع .

وأما في صورة كون العقد القرضي مطلقاً ، فقد قلنا بوجود حق المطالبة

الاجماع يبقى اشتراط الامهال في العقد مؤثراً اثره من الزام المشترط عليه بالعقد القرضي وهذا هو المعنى المرتكز للدين المؤجل عند العرف، بالاضافة الى المؤمنون عند شروطهم .

بالمال متى شاء، الآن اسقاط هذا الحق غير معقول لان هذا الحق ناشئ من اطلاق العقد ، اي أن هذا الحق هو في الحقيقة حق حكمي ، والحق الحكمي لا يمكن اسقاطه من قبل المكلّف . نعم اذا كان الحق ناشئاً من شرط فيمكن اسقاطه فمثلاً اذا بعث الكتاب بدينار نقداً او مطلقاً ، فالحكم بجواز المطالبة بالدينار (الذي يعبر عنه بالحق) لا يمكن اسقاطه ، وهذا مثل جواز الرد في الهبة اذا كانت العين موجودة ، فان هذا الجواز حكم شرعي لا يسقط بالاسقاط .

الثاني : ان تكون الزيادة بنحو الجعالة ، كأن يقول المدين من أجل ديني فله درهم ، فهنا ايضاً أصبحت الزيادة في مقابل الاجل ، وكأن المدين بجعالة قد جعل له حق التأجيل في الوفاء ، وهذا الحق بما أنه قد اعترف به الدائن ، فقد سقط حقه في المطالبة الفورية بالمال .

ويرد على هذا أن الجعالة انما تصح في صورة وجود عمل مضمون لانسان على آخر ، فالجعالة تحدده ، أما هنا فليس للدائن عمل مضمون على المدين حتى يتمكن المدين من تحديده بالجعالة^١ .

الثالث: أن يلزم الدائن المدين بالجامع بين اعطائه الزيادة عطية او يفي

(١) روايات الجعالة منها صحيح على بن جعفر عن اخيه ابي الحسن (ع) « قال سألته عن جعل الابق والضالة قال لا بأس به » والجعل يطلق لغة على المال الذي يعين في مقابل العمل، ويمكن ادعاء انصراف الجعل الى ما يجعل في الجعالة . ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال :سمعت أبي يسأل ابا عبد الله (ع) وانا اسمع فقال : ربما أمرنا الرجل فيشتري لنا الارض والدار والغلام والجارية ونجعل له جعلاً ، قال لا بأس » وهذين الروايتين باطلاقهما تشمل الاجارة والجعالة مع الفرق بينهما من ناحية تحديد الاجر والعمل ففى الاجارة دونه فى الجعالة ، وعدم جواز كون الاجرة سهماً بخلاف الجعالة ، وهما تدلان على ما ذكرنا فى المتن . الوسائل / ج ١٦ كتاب الجعالة / باب (١) / حديث (١) / ص ١١٢ و باب (٤) حديث (١) / ص ١١٤ .

بالدين. فوراً. ويرد على هذا أن المدين لا يكون ملزماً بالجامع الذي قدمه له الدائن اذا كان غير واجد باعتبار قانون «وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة» فهو وان لم يختار اعطاء الزيادة لا يلزم بوفاء الدين فوراً ، وأما اذا كان واجداً للمال فأيضاً لا يلزم المدين بالجامع ، لان الزيادة من قبل المدين لوقبلها تجعل الدائن لا يطالب بالمال فوراً (كما يدعون) ومعنى ذلك أن الزيادة اصبحت في مقابل عدم المطالبة الفورية، وقد تقدم منا أن اسقاط حق المطالبة الفورية في مقابل المال قد منع منه الشارع، بالاضافة الى أن اسقاط حق المطالبة الذي هو حكم حقيقة غير معقول. نعم له حق أن لا يطالب وهذا شيء غير اسقاط حق المطالبة .

الرابع :أن يبيع المدين شيئاً قيمته عشرة دنانير الى الدائن بخمسة دنانير ويشترط عليه تأجيل الدين، فيكون التأجيل في الدين في مقابل البيع المحاباتي الذي يكون له مالية عقلائية فأصبحت الزيادة الناشئة من البيع المحاباتي في مقابل الاجل، او قل لقد حصلت الزيادة في القرض بلا مبرر . وهذا مرة يحصل من دون الزام من الدائن ومن دون مضايقة كأن يكون المدين محتاجاً الى هذا البيع المحاباتي حقيقة فلا يكون ربا، واما اذا كان هذا البيع المحاباتي بواسطة الشرط من الدائن او حصل نتيجة المضايقة من الدائن، فيكون البيع المحاباتي له مالية عقلائية في مقابل اسقاط حق المطالبة . وقد قلنا سابقاً أن اسقاط حق المطالبة لا يكون في مقابلة ماليه او اجرة لمنع الشارع اذا كان له حق الاسقاط . نعم وردت روايات في البيع المحاباتي كفرار من الربا، ولكن الظاهر منها عدم الزام المدين به او احتياجه واقعاً اليه ، واما اذا قلنا باطلاقها فهي تعارض قانون «وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة» وتعارض الايات القرآنية المنازلة في ربا الجاهلية (اتقضي ام تربى) كما فسرت اذ الحقيقة أن الدائن اذا الزم المدين بالبيع المحاباتي فكأنه ضايقه بالوفاء او بالزيادة التي تحصل بصورة البيع

المحباتي وهي محرمة .

والروايات هي :

١- موثق عمار^١ قال: قلت للرضا (ع) الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤاؤة تسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخر عنه المال الى وقت. قال: لا بأس به - أمرني أبي ففعلت ذلك ، وزعم انه سأل ابا الحسن (ع) عنها فقال مثل ذلك » .

٢- موثق عمار الاخر^٢ قال: قلت لابي الحسن (ع) يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا اربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم اوقال : بعشرين ألفاً أوخره بالمال ، قال : لا بأس .

وهناك روايات اخرى الا أنها ساقطة سنداً . ويظهر من الشيخ صاحب الجواهر (قده) العمل بهذه الحيلة لحلية ما نحن فيه^٣ ، ولكن قلنا أنها ظاهرة في غير الالتزام . ثم انه يظهر من الشيخ صاحب الجواهر (قده) وغيره الفرق بين هذه الحيلة التي نطقت بها الروايتان المتقدمتان وبين مسألة القرض بشرط البيع المحباتي ، اذ قد حرمها بعد أن دلل على أن المسألة ليست اجماعية كما ادعاه البعض . ولكننا لا نرى فرقاً بين هذه المسألة وما ذكرته الروايتين المتقدمتين أو أن الفرق غير فارق ، اذ الفرق هنا فقط في صورة الانشاء .

ونحن قد تقدم منا أن الحرمة التي نستفيدها من القرض بشرط البيع المحباتي منشأها هو : مالية البيع المحباتي عند العرف، وحينئذ باشرطه يكون قد صدق جر النفع بالقرض ، او قل يكون هذا المال الناشيء من البيع المحباتي

(٢٠١) موثق محمد بن اسحاق بن عمار / الوسائل / ج ١٢ / باب (٩) من ابواب احكام

المقود / حديث (٤٠٦) / ص ٣٨٠ .

(٣) الجواهر ٣٥ / ٢٥ .

في مقابل الاجل في القرض وهو ربا قرضي واضح ، وهذه التكنة بنفسها موجودة في الروايتين، حيث أن البيع المحاباني اذا كان ملزماً للمدين ، وهو له مالية كما قلنا فتكون المالية في مقابل تأجيل القرض ، اي يكون بقاء القرض قد جر نفعاً بالالزام والشرط فيه، والشرط ليس هو من اول العقد، بل بعد ذلك كما في صورة (اتقضي ام تربى) فانها تلزم المدين بالقضاء او بالزيادة في مقابل التأجيل وهو الربا المحرم .

واذا قلنا بوجود تعارض بين هاتين الروايتين وبين مورد نزول الايات القرآنية (اتقضي ام تربى) فالترجيح لمورد نزول الايات، فلا وجه لا اختلاف الفتوى في المسألتين. هذا كله بالإضافة الى صحيحة محمد بن قيس^١ عن أبي جعفر (ع) قال : من اقترض رجلاً ورقاً فلا يشترط الا مثلها ، فان جـوزي أجـود منها ، فاليقبل ، ولا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه » .

وهذه الصحيحة تصرح بعدم الشرط الذي هو نفع للمقرض من أجل قرضه ، فان الالزام بالمحاباة في مقابل التأجيل ، او التأجيل بواسطة الالزام بالمحاباة هو زيادة على رد المثل فهو منهى عنه .

هذا ولكن الاكثر^٢ من الفقهاء ذهبوا الى الفرق بين القرض بشرط البيع المحاباتي وبين البيع المحاباتي اذا شرط فيه تأجيل الدين او القرض وذلك للجمود على اللفظ الذي حرم الاول باعتباره شرطاً في عقد القرض قد جر نفعاً

(١) الوسائل / ج ١٣ / باب (١٩) من ابواب الدين والقرض / حديث «١١» / ص ١٠٦

(٢) منهم السيد الامام الخميني في رسالته تحرير الوسيلة / ج ٢ / كتاب القرض مسألة

«١٠» ص ٦٥٤ . والسيد الامام الخوئي في رسالته منهاج الصالحين ج ٢ كتاب الدين والقرض مسألة «٧٩٨» ص ١٨٨ .

للمقرض ، وحلل الثاني نظراً الى الروايات التي ترفع البأس ، اولانه بيع محاباتي اشترط فيه القرض وهو ليس بمحرم .

وقد يقال : ان الاحكام الشرعية تابعة للعناوين ، ونحن فهمنا من الادلة المتقدمة قرآنية وروائية أن القرض حدوثه وبقائه اذا كان يجبر نفعاً بالالزام والشرط فيه فهو حرام ، وحينئذ تحدث عندنا ثلاث صور :

١ - اذا كان العقد القرضي يشترط فيه البيع المحاباتي فهو عقد قرضي جر نفعاً بالالزام فيه فهو ربا .

٢ - اذا كان بقاء القرض يشترط فيه المحاباة كما اذا كان القرض موجوداً من الاول وحل اجله وكان الدائن يضغط على المدين اما بالوفاء او بالبيع المحاباتي فهنا بقاء العقد القرضي جر نفعاً فهو حرام وهو معنى (اتقضي ام تربى) .

٣ - اذا كان البيع المحاباتي قد اشترط فيه اصل القرض ، فهذا ليس قرضاً قد جر نفعاً ، ولا بقاء قرض قد جر نفعاً ، وانما بيع اشترط فيه القرض فهو ليس داخلاً تحت عنوان التحريم . وما قيل من أن ملاك تحريم الربا القرضي موجود هنا . غير صحيح ، لان ملاك تحريم الزنا في قوله للمرأة اعطيك الف وانكحك موجود في قوله لها أتزوجك بألف فقالت قبلت ، على أن الملاك لم نعرفه من دون دخول المورد في ادلة الحرمة . وبهذا لا يكون البيع المحاباتي بشرط القرض حيلة للتخلص من الربا وانما هو غير مشمول لادلة الحرمة .

ولكن الحق والتحقيق : انه لم يرد في احاد ادلة الربا المعتبرة جملة « القرض الذي يجبر نفعاً فهو ربا » حتى نجمد عليه ، بل تقدم من أن الادلة المطلقة والمقيدة بالقرض كلها تدل على أن الالزام بأخذ زيادة في عقد القرض بلامقابل هي ربا ، وهنا في الصورة الثالثة ايضاً كذلك فتأتي الحرمة على موضوعها . وبهذا يتضح عدم الفرق في البطلان ايضاً لو قال القائل اقترضتك كذا من المال بشرط أن

تؤجرني البيت بأقل من قيمته او قال آجرتك البيت بأقل من قيمته بشرط أن تقرضني كذا من المال، لان القرض الذي حصل بالشرط هو عقد سوف يرجع المقرض نفس القدر المقرض وقد ألزم المقرض باجارة بيته بأقل من قيمة المثل، فحصل القرض الذي فيه نفع الزامي يدفعه المقرض الى المقرض ، غاية الامر هذا النفع الالزامي حصل بعقد الاجارة المشروط فيها القرض ، والارتباط بينهما يفهم منه العرف اشتراط الزيادة في القرض .

وبعبارة اخرى: المقرض سوف يدفع اكثر مما اقترض وهذا ممنوع منه بالشرط كما في صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة، حيث أنها تمنع من الزيادة على القرض في مقام الاداء ولا فرق بين كون الزيادة بعقد اجارة ام لا ، وهنا الزيادة التي يحصل عليها المقرض قد حصلت بعقد الاجارة بأقل من القيمة ، وهذا هو الشرط الارتكازي الذي بني عليه عقد القرض .

ويوجد هناك مبنى يقول بأن الالفاظ المنشأة تفصح عن شيء وراءها ، والعمدة هو الشيء الذي تكشف عنه الالفاظ، وهذا الشيء المنكشف بالالفاظ واحدها سواء قلنا أقرضتك مائة بشرط أن تؤجرني بأقل من قيمة المثل، او قلنا آجرتك البيت باقل من قيمة المثل بشرط أن تقرضني مائة، فالنتيجة هي ربوية مثل هذه المعاملة .

ولكن الصحيح هو أن هذه المعاملات لاحقيقة لها الا الانشاء والانشاء في هذين القرضين مختلف، ولكل من القرض بشرط الاجارة بأقل ، والاجارة بأقل بشرط القرض له احكامه الخاصة وله معناه الذي يختلف عن الاخر، الاننا نقول

(١) والمراد من الشرط هو تحقق الارتباط بشيء ، كما اطلقت الروايات ذكر الشرط على خيار الحيوان لانه مرتبط بالبيع، وبما أن الاجارة بأقل من القيمة لها ارتباط بالقرض ، فيصدق على القرض انه اشترط فيه الزيادة عرفاً فتشمله الادلة المانعة .

هنا بر بوية هذين الفرضين لاطلاق الادلة التي تقول بأن أخذ الزيادة في عقد القرض بالالزام حرام، وهنا يصدق عرفاً ذلك اذا قال آجرتك بأقل من قيمة المثل بشرط أن تقرضني مائة، اذن الالزام هنا بالزيادة جاء من عقد الاجارة الذي هو مرتبط بعقد القرض ، فصدق وجود الزيادة في القرض عرفاً^١ .

ولعل من هذا الباب بطلان الرهن اذا اشترط المرتهن في عقد الرهن الانتفاع بالبيت بالجلوس فيه مجاناً، بتقريب أن القرض الذي كان برهن، والرهن فيه شرط الانتفاع للمرتهن مجاناً، فقد حصل المرتهن على نفس امواله مع الزيادة (وهي الانتفاع بالبيت مجاناً) بالشرط والالزام فيه . ولذا نرى التصريح بصحة رهن الدار بشرط أن تؤجر المنفعة على ثالث او على المرتهن بضمن المثل، وما الجواز هنا الا لعدم جر الزيادة بواسطة هذا الشرط للمرتهن. نعم المرتهن ممنوع من التصرفات التي تنافي اصل عقد الرهن كالرهن ، وأما هنا فليس التصرف في المنفعة منافياً لاصل عقد الرهن حيث أن العين مرهونة ، اما منفعتها فلا .

اعطاء المال واشتراط قبضه بأرض اخرى :

وهذه العملية هي عبارة عن قرض المال الى شخص مع شرط أن يسلمه المال في ارض اخرى ونحن اذ نرى ان هذا الشرط اذا كان قد جر نفعاً على المقرض

(١) ننبه الى أن ما يتعارف في ايران من «رهن البيت واجارته» عبارة عن اجارة البيت بأقل من قيمته مع شرط القرض. وهذا هو الذي تكلمنا فيه وحرمة ناه ، لذا نقرح لاجل حل هذا المشكلة الى اجراء المعاملة التي تسمى بالبيع الخياري ، وهي عبارة عن شراء غرفة من الدار بمائة الف تومان على أن يكون الخيار للبائع فقلاً بعد سنة ثم يؤجر المشتري للغرفة باقى الدار بألف تومان ، وحينئذ لا يتمكن المشتري للغرفة من بيعها لوجود الشرط الارتكازي بينهما بعدم التصرف في الغرفة تصرفاً ناقلاً .

وقد ألزم به المدين بالعقد فهو من القرض الحرام لانه ربا ، ولا يلتفت الى من يقول بصحة هذه المعاملة اذا اجريت بصورة البيع مع الشرط المتقدم ، لاننا حتى لو قبلنا أن هذه المعاملة هي بيعية ، فمع ذلك يأتي اشكال الربا فيها لان النفع الذي يحصل هنا هو زيادة سواء كان المال مما يكال او يوزن او من النقد الذهبي او الفضي او من النقد المتعارف اليوم لاننا نقول بجريان الربا في المعدود نسيتة. هذا ولكن وردت الروايات التي تجوز هذه المعاملة وحينئذ تكون خارجة عن حكم الربا،^١ والروايات كثيرة معتبرة منها «يدفع الى الرجل الدراهم فاشترط عليه أن يدفعها بأرض اخرى. قال : لا بأس». ولا بأس بالتنبه الى أن هذا الحكم بالجواز مخصص في المال (النقد) على هذا المسلك الذي سلكناه كما صرحنا بذلك الروايات .

ومنها : صحيحة يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (ع) « قال : قلت يسلف الرجل الورق على أن ينقدها اياه بأرض اخرى ويشترط عليه ذلك . قال : لا بأس » .

ومنها : صحيحة زرارة عن احدهما (ع) « في الرجل يسلف الرجل الورق على أن ينقدها اياه بارض اخرى ويشترط ذلك . قال : لا بأس » .

ومنها : موثقة السكوني عن أبي عبد الله (ع) « قال : قال امير المؤمنين (ع) لا بأس بأن يأخذ الرجل الدراهم بمكة ويكتب لهم سفاتج أن يعطوها بالكوفة». والسفتجة كما في مجمع البحرين « قيل بضم السين وفتحها فارسية معربة وفسرها بعضهم فقال « هي كتاب صاحب المال لو كي له أن يدفع مالا ل احد ولاخذه مال في بلد فيوفيه اياها ثم فيستفيدا من الطريق وفعله السفتجة بالفتح

(١) الوسائل / ج ١٢ / باب «٤» من ابواب الصرف / حديث ١-٧ / ص ٤٨٠-٤٨١.

والجمع السفائح^١ .

ثم انه قد يعترض على هذه الروايات ، فيقال : بأن التحريم الوارد في ربا القرض خصوصاً الايات القرآنية الشديدة للحن التي تعبر عن الربا بالظلم والاذن بمحاربة الله ورسوله وغير ذلك من التهديدات التي لم يرد مثلها في محرم آخر كالزنا مثلاً - آبي عن التخصيص ، فلا يمكن أن يقال ان كل ربا قرضي مثلاً ظلم الا هذا الربا القرضي ، وحينئذ اذا راجعنا الروايات نجد الحكم واضحاً في الجواز فما العمل ؟

نقول : لابد من التدقيق في نفس العملية لنرى أنها هل ترجع بنفع على المقرض ام لا ؟ ونحن هنا اذا استطعنا أن نميز بين حالتين :

الاولى : وهي عدم الخسارة . والثانية : هي النفع . فنتمكن أن نقول ان الشارع المقدس انما حرم الثانية في القرض ، واما الاولى فليست بمحرمة . وندعي ثانياً أن عملية اقراض زيد ماله في طهران بشرط أن يستلمه في بغداد ليس فيها نفع ، انما فيها عدم خسارة بالمعنى الدقي ، اذ أن حمل المال من طهران الى بغداد فيه اجرة يتحملها صاحب المال وفيه مخاطر ، فصاحب المال يعمل عملاً يدفع عن نفسه هذه الاجرة والمخاطر ، وهذا ليس بمحرم في القرض وانما المحرم هو النفع الذي يشترط في القرض ، على أن الظلم الوارد في الاية القرآنية ليس معناه الظلم الذي يحكم به العقل وانما معناه الظلم المعاملي وهو أخذ الزيادة بلا مبرر شرعي ، فهو ظلم مالي بحكم الشارع وان لم يكن ظلاماً بحكم العقلاء .

ويحق لنا أن نفسر الموقف بالحكومة ، بأن نقول قد حكم العقل بقبح الظلم فالموضوع هو منع حق الغير ، والحكم هو التقييح ، غاية الامر قد زاد الشارع

فرداً للموضوع حيث منع من أخذ الزيادة وجعل من حق الطرف عدم لزوم إعطائها
وحينئذ إذا لم يتحقق المنع في هذه الصورة فلا يكون الجواز ظلماً قد استثنى
من حرمة الظلم حتى يقال بأن الآية آية عن التخصيص .

اذن اذا نظرنا الى التقريب الذي قربناه تكون الروايات المجوزة ليست
استثناء من عملية الربا حكماً ، نعم تكون الروايات المجوزة استثناء من عملية
الربا حكماً على التقريب الاخير .

ولا بأس بالتنبيه على أن هذا البحث هو مختص بالحوالة التي معناها تحويل
النقد من مكان الى آخر او تحويل الاوراق النقدية او المتاع ، ولا يشمل التصريف
الذي هو عبارة عن بيع النقد بالنقد الاخر كبيع الدينار بالريال السعودي او التومان
الايراني .

ثم ان نفس هذا الحكم نقوله في طلب زيد المال من البنك الايراني على
أن يدفعه الى وكيل البنك في الهند، فهنا المقترض وهو زيد قد دفع الضرر عن
نفسه بهذا العمل وهو ضرر جلب المال من الهند الى ايران مثلاً، واذا كاننا نفع
فهو لا بأس به ايضاً لان النفع للمقترض بخلاف الصورة السابقة .

وايضاً نقول بصحة هذه العملية حتى لو أخذ البنك زائداً على ما دفع كما
هو المتعارف من اعمال البنوك، وذلك لان من حق البنك الايراني الذي أقرض
زيداً أن يطالبه بالوفاء في ايران كما هو مقتضى اطلاق الدين، ولكن المفروض
أن المدين ليس له مال في ايران وانما له مال في الهند فهو يكلف البنك باستلام
الدين من فرع او من بنك آخر في الهند فهنا البنك الايراني من حقه أن لا يوافق
على هذا الا بأزاء مقدار من المال، وهذا معناه تنازل البنك الايراني عن حقه مقابل مال
وهو ليس بفائدة، لان القرض لم يجز نفعاً وانما النفع حصل بتنازل البنك عن
حقه ، أي تكون الزيادة هنا لها مقابل وهو تنازل البنك عن حقه المشروع غير حق

المطالبة وهو تنازله عن مطالبة المدين بالوفاء في خصوص المكان الذي وقع الدين فيه .

هذا ولكن صاحب الحقائق (قدّه) ناقش في وجود حق المدين بأن لا يستلم الا في بلد القرض فقال « لم أقف بعد التبع والفحص على دليل لما ذكره هنا ايضاً ، من أن اطلاق القرض منزل على قبضه في بلده ، وأنه لاجل ذلك ليس للمقرض المطالبة في غيره ، ولا يجب عليه القبض ايضاً لوبذله المقرض له في غيره ، بل ربما دل ظاهر بعض الاخبار على خلاف ذلك ، مثل ما رواه في الموثق عن سماعة^١ عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألت عن رجل لي عليه مال فغاب عني زماناً ، فرأيت بطوف حول الكعبة فأتقاضاه؟ قال (ع) لا تسلم عليه ولا تروعه حتى يخرج من الحرم » فان ترك الاستفصال يفيد عموم المقال كما ذكره في غير المقام^٢ .

ولكن نقول في مناقشة صاحب الحقائق (قدّه) ان المال اذا كان يختلف من مكان الى آخر فتعيين البلد لازم حتى لا يحصل الغرر في المعاملة ، ومقامنا من هذا القبيل اذ أن الثمن يختلف من دولة الى أخرى ، فالتومان في ايران تختلف قيمته عن التومان في سوريا وكذلك بقية انواع النقد او المتاع ، فحينئذ اذا عين مكان للقبض ولو بالاطلاق كظهران فلا يجب على الدائن أن يستلم دينه في غيرها ولا يجب عليه أن يستلم قيمة دينه في غيرها ايضاً لعدم اجباره على قبول نفس الدين ، وعلى هذا يثبت حق للدائن في استلام الدين في مكانه ، وحينئذ يتمكن أن يتنازل عن هذا الحق في قبال شيء من المال ، فلا وجه لما ذكره صاحب الحقائق . على أن الرواية ليست دليلاً ، حيث ان الامام (ع) قال لا تسلم عليه ولا

(١) الوسائل / ج ١٣ / باب ٢٦ من ابواب الدين / حديث «١» / ص ١١٥ .

(٢) الحقائق / ١٨٠ / ١٩ .

تروعه ، وهي غير دالة على اجبار المدين بدفع الدين في غير محله ، اذ يمكن للدائن أن يتقاضى الدين من المدين فيوافق المدين على دفعه في محله فيأخذ الدائن رهناً او ضامناً منه .

والى هنا تم الكلام عن الربا القرضي عند الامامية .

الفصل الثالث

ونستعرض في هذا الفصل ما ادعي انه خارج عن الربا حكماً للدلالة الخاصة على ذلك مع مناقشة مايقبل المناقشة ، كما اننا نتعرض الى ما ادعي أنه خارج عن الربا موضوعاً في ربا المعاوضة وفي ربا القرض مع المناقشة لمايقبل المناقشة ، وبعد ذلك نتعرض الى أهم الاشكالات على الحيل الشرعية التي تخرج المعاملة عن كونها ربوية مع المناقشة .

الخروج عن الربا حكماً :

لقد ادعى بعض العلماء ان بعض المعاملات وان ثبت بها الربا موضوعاً الا أن الحكم لايشملها على نحو التخصيص فتكون خارجة حكماً ، واستدلوا على ذلك بالروايات الواردة في المقام ، والموارد هي :

أ - لاربا بين الوالد وولده ، وبين السيد وعبيده ، فيجوز لكل واحد منهما أخذ الفضل من الآخر ، ويذكر في دليله رواية عمر بن جميع^١ عن أبي عبد الله (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) ليس بين الرجل وولده ربا ، وليس بين السيد

(١) الوسائل ج ١٢ / باب ٧ من ابواب الربا حديث ١ / ص ٤٣٦ .

وعبد ربا». ورواية زرارة 'عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده . . . ربا» .

ونحن اذ نفرق بين المسألتين (مسألة السيد وعبد) و (مسألة الوالد وولده) حيث اننا نقبل عدم الربا بين السيد وعبد حتى لو لم يوجد دليل صحيح ان قلنا أن العبد لا يملك ، حيث ان السيد يكون قد أجرى الربا مع نفسه فلم تحصل معاملة ربوية بين شخصين في الخارج وهذا لا بأس به . واما اذا قلنا بأن العبد يملك كما هو الصحيح لان الحديث يقول «العبد وما يملك لمولاه» وهو دليل على ملكية العبد للمال ، فهنا نحتاج الى عدم ثبوت الربا بينهما الى دليل صحيح .

وأما مسألة (الوالد وولده) فلا يوجد تصور عدم ملكية الولد ، فلا نقبل عدم ثبوت الربا بينهما الا اذا دل عليه دليل صحيح . وحيث نقول ان الروايتين المتقدمتين لم تثبتا دليلا على المدعى حيث أن الاولى ساقطة سنداً بوجود عمرو ابن جميع ومعاذ بن ثابت الذي لم يوثق، ولا يفيد التوثيق لهما لرواية ابن أبي عمير عنهما كما قيل ، لان ابن أبي عمير ليس لا يروى الا عن ثقة كما زعموا ، اذ ان هذا الكلام منشأه هو العبارة القائلة « أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن جماعة منهم ابن أبي عمير » وهذا لا نفهم منه الا تصحيح نفس ابن أبي عمير ، اما الذي يأتي بعده في السند فلا بد من ملاحظة حاله مستقلاً^٢ .

وأما عمرو بن جميع فقد قال عنه العامة بأنه كذاب وضعيف ، اما الشيخ والنجاشي فقد قال عنه أنه (ضعيف في الحديث) وهو لا يدل على اتهامه بالكذب

(١) الوسائل ج ١٢ / باب ٧ من ابواب الربا حديث ٤٣٦ ص ٣ .

(٢) نعم فهم الشيخ الطوسي من هذه العبارة ان ابن أبي عمير لا ينقل الا عن ثقة وهو اجتهاد منه .

ولكن عدم اتهامه بالكذب لا يفيد في توثيقه، اذ يبقى عمرو بن جميع بلا توثيق وكذلك معاذ بن ثابت .

واما الرواية الثانية : ففي سندها « ياسين الضرير » وهو لم تثبت وثاقته ، ولم يرد في احد التوثيقات العامة ، فلا يمكن أن يكون دليلاً^١ ، بالاضافة الى أن حريز لم يوثق أيضاً ، وما قيل من أنه صاحب كتاب وأصل لا يفيد في توثيقه . ثم انه على فرض العمل بهاتين الروايتين فلا بد من تخصيص الجواز بين « الرجل و ولده » كما ذكرت الرواية ، ولا يمكن التعدي الى الام مع ولدها وقوفاً فيما خالف القاعدة على مورد النص التعبدى . نعم نقول بعدم الربا بين الرجل وولده سواء كان ذكراً أم انثى ، لان الولد لغة لهما فيشمل ابن الابن وبنت الابن وابن وبنت البنت ، كما لا داعي لاختصاص الولد بالنسبي للاطلاق في الرواية الا اذا ثبت انصراف الولد في ذلك الزمان الى الناشيء من النكاح، اما ولد الزنا فهو ليس بولد شرعاً فيقع الربا بينهما .

ولكن نقول: في خصوص أخذ الربا من العبد توجد رواية صحيحة وهي رواية علي بن جعفر اذ سأل أخاه موسى بن جعفر (ع) عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي العبد كل شهر عشرة دراهم أيحل ذلك؟ قال لا بأس^٢ وهذه الرواية يرويها الصدوق بسنده الى علي بن جعفر والسند صحيح .

١) ذكر صاحب الجواهر (قده) ان هذه الرواية صحيحة ، ولعله يرى وثاقة ياسين الضرير لنقل محمد بن عيسى عنه ، وهو كان يطرد من ينقل عن الضعفاء فنقله من ياسين الضرير دليل توثيقه له . ولكن نقول ان محمد بن عيسى الذى هو من رؤساء قم لا يرضى بأن يكون الرجل ديدنه هو النقل عن الضعفاء وهذا لا ينافى أن يروى هو عن الضعيف فى بعض الاحيان كما فى هذه الرواية .

٢) الوسائل ج ١٢ / باب ٧ من ابواب الربا حديث ٦ ص ٤٣٧ .

ب - ليس بين الرجل وأهله ربا أوبين المرأة وزوجها ربا، حسب اختلاف الحديشين ، فيجوز لكل منهما أخذ الفضل من الآخر ، ودليلهم هو ما تقدم من رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) اذ قال فيها «ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بين أهله ربا . . . » ورواية محمد بن علي بن الحسين قال : قال الصادق (ع) « . . . ولا بين المرأة وبين زوجها ربا »^١ .

ولكن نقول : اما الرواية الثانية فهي مرسلة، واما الاولى فقد قلنا ان سندها غير تام ، ولو كان السند تاماً فالحكم يقتصر على الزوجة الدائمة والمتمتع بها اذا اتخذت أهلا ، لان الجمع بين الروایتين يقتضي اعتبار كل منهما .

ح - ليس بين المسلم والكافر الحربي ربا اذا أخذ المسلم الفضل، ودليلهم هو رواية عمرو بن جميع المتقدمة عن أبي عبد الله (ع) قال «قال رسول الله (ص) ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا ، نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم» . وهذه الرواية تقدم عدم تمام سندها .

ولكن يمكن أن يقال أيضاً: أن الحكم على القاعدة ما داموا كفاراً محاربين، حيث أن أموالهم مباحة وكذلك دمهم فيجوز الاخذ منهم بكل بصورة .

وهناك رواية اخرى تقدم سندها غير المعتبر وهي رواية زرارة عن أبي جعفر (ع) وفيها « قلت : فالمشركون بيني وبينهم ربا ؟ قال : نعم . قلت : فانهم ممالك فقال انك لست تملكهم انما تملكهم مع غيرك ، انت وغيرك فيهم سواء فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك لان عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك » وهذه تمنع من أخذ الربا من المشركين ،

وطريقة الجمع بينهما وبين الحكم الذي على القاعدة هو حمل الرواية الثانية على المشرك الذمي ان لم نسقطها لعدم حجيتها، وحينئذ يكون الحكم في

(١) نفس المصدر حديث ٥ .

الذمي على القاعدة من أن دمه وماله محفوظ محترم . ولعل الظاهر من الرواية هو الذمي للتعبير بأننا نملكه مع غيرنا بتقريب أنا نملك ما في ذمتهم مع غيرنا وهي الجزية فانها ملك للمسلمين .

ثم ان هناك رواية ثالثة تقول لا ربا بين المسلم والذمي وهي رواية محمد ابن علي بن الحسين^١ قال : قال الصادق (ع) « ليس بين المسلم وبين الذمي ربا » . وهذه تكون معارضة للرواية الثانية التي تثبت الربا بينهما ، ولكن طريقة الجمع (ان لم نسقطها لارسالها) هي بحمل الثالثة على الذمي الذي خرج من شرائط الذمة ، فتكون موافقة للقواعد المتقدمة ، اذ يكون بخروجه عن شرائط الذمة محارباً . اذن لادليل صحيح في المقام يمكن أن يستند اليه في الخروج الحكمي عن الربا في كل ما تقدم (عدا السيد وعبد) نعم ان ثبت ما قلناه في المسلم والحربي اذا أخذ المسلم الفضل من كونه على القاعدة فهو ، والا فلا . ولا يفيدنا الاجماع المدعى في المقام لانه مدركي او نحتمل أنه مدركي .

وقد ذكر الاربيلي (قده) ضعف الاخبار ، وعدم ثبوت الاجماع ، وعن ابن الجنيّد خص في الوالد والولد بما اذا أخذ الوالد الفضل مع عدم الوارث للولد وعدم كونه مديوناً .

وربما يؤيد ما ذهبنا اليه هو أن الآية « لا تظلمون ولا تظالمون » آية عن التخصيص ، فلا يمكن أن يقال ان كل ظلم محرم الا هذا الظلم الذي بين الوالد وولده ، أو بين الزوج وزوجته فلا بأس به ، ولهذا عرفنا أنه لا ظلم حين أخذ السيد من العبد أو أخذ العبد من السيد فيما لو قلنا أن العبد لا يملك ، أما لو قلنا بملكه فنحتاج الى دليل على عدم الربا بينه وبين سيده ، والدليل هو الصحيحة المتقدمة ، وقد أجابت الرواية الصحيحة عن إباء التخصيص فقالت « لا ربا » اي لا ظلم في هذه

(١) الوسائل ج ١٢ / باب ٧ من ابواب الربا حديث ٤٣٧ .

الصورة ، لأنه ظلم سائغ، وبهذا يكون أخذ السيد من عبده أو العكس ليس فيه موضوع الربا إذا نظرنا الى الحديث القائل « العبد وما يملك لمولاه » .

وأما الأخذ من المحارب فهو أيضاً ليس بظلم باعتبار الحرب التي بيننا وبينه حيث أن دمه وماله ليس محترماً حتى يكون الأخذ منه ظلماً .

نعم ذكر الامام الخوئي حفظه الله تعالى جواز «أخذ الربا من الكافر الحربي بعد وقوع المعاملة من باب الاستقاذ»^١ ، فكأنه يفرق بين الحكم الوضعي والتكليفي فقال بجواز أخذ الربا وضعاً بعد تمامية المعاملة ، اما نفس المعاملة الربوية مع الكافر الحربي فهي محرمة لانه تمسك باطلاق « وحرم الربا » .

ولكن الصحيح : أن حرم الربا غير شامل للحربي لان الحرمة انما تكون لمن كان لماله حرمة ولا يجوز التصرف فيه ، اما من كان مهدور الدم ولا حرمة لماله فلا تشمله « حرم الربا » .

نعم يبقى ادعاء الشهرة التي تكون جابرة لضعف الروايات، ولا بأس بالتعرض للشهرة الجابرة فنقول : هل تكون الشهرة الفتوائية جابرة ؟

والجواب: انهم ذكروا أن المشهور ذهب الى «عدم الربا بين الوالد وولده وبين السيد وعبده وبين الزوج وزوجته وبين المسلم والحربي اذا أخذ المسلم الفضل» خلال عشرة قرون الى زمان المحقق الاردبيلى ، وهذه الشهرة تكون جابرة لضعف الروايات على اساس حساب الاحتمالات وتوضيح ذلك : ان جبر الشهرة لضعف الرواية هنا يعتمد على طريق عقلائى وهو يتوقف على مقدمتين : الاولى : أن العلماء كالنجاشي والشيخ مثلاً يذكرون أن لديهم اسانيد وطرق متعددة لارباب الكتب والاصول ، ولكن لعدم تطويل الكتاب

ذكر سند واحد^١ اما بقية الطرق فيذكرها الشيخ في فهرسته او يقول البعض أنها موجودة في بقية فهارس العلماء. ومن هذه المقدمة نستنتج أن العلماء لهم أسانيد متعددة ويزكرون سنداً واحداً لاعلى طريق المحصر . ومما يدل على ذلك مثلاً أن كتاب التهذيب يروى فيه رواية واحدة بأسانيد متعددة (كسند القميين وسند الكوفيين وغيرهم) .

الثانية: اذا كان آخر السند من الموثوقين ومن أرباب الكتب المشهورة وقد أفتى على وفقه المشهور الذي هو على طوائف (القميون، البغداديون، البصريون، الكوفيون) فهذا يكشف عن وجود اسانيد متعددة لارباب الكتب وان لم يذكر الاسند واحد ضعيف . أما لو كان آخر السند المتصل بالامام (ع) محل خدشة ولم يكن مشهوراً ، فهذا يوجب الخدشة في الرواية حتى لو عمل بها المشهور . وبهاتين المقدمتين يصبح عندنا اطمئنان بصحة الحديث^٢ من عمل المشهور به . لكن نقول : اولاً: على فرض صحة هاتين المقدمتين فلا نستنتج صحة رواية حريز ، لاننا قلنا انه لم يوثق ولا يفيد كونه صاحب كتاب في توثيقه . وثانياً ان عمل المشهور قد يكشف عن وجود أسانيد متعددة الا أن هذا لا يثبت أن هذه الاسانيد صحيحة ومعتبرة اذ لعل عمل هؤلاء يكون مستنداً الى رأيهم في انعمل بالرواية ما لم يكن خدشة في الرواية وهو لا يفيدنا في اعتبار الرواية .

وبعبارة أخرى : اذا كان المدار على موضوع دليل الاعتبار هو خبر الثقة مطلقاً او خبر الثقة المفيد للوثوق النوعي ، فحينئذ نقول : ان عمل المشهور

(١) ذكر النجاشي في مقدمته فقال (و ذكرت لكل رجل طريقاً واحداً حتى لا يكثر الطرق فيخرج عن الغرض) .

(٢) ذهب الى هذا الرأي السيد السيستاني في محاضراته في الربا مخطوط بقلم هاشم

الهاشمي .

بالرواية اذا كان مستندهم هو هذا فحينئذ يكون عملهم جابراً للرواية الضعيفة، ولكن اذا كان عملهم له مستندهم الذي يختلف عن مستندنا في حجية الخبر فهو لا يجبر الرواية الضعيفة .

وهنا نقول: ان عمل الشيخ الطوسي بالرواية مثلاً يختلف معبارة عن عملنا والدليل هو : لقد ذكر الشيخ الطوسي في مقدمة كتاب الاستبصار فقال « واعلم ان الاخبار على ضربين ، متواتر وغير متواتر... وما ليس بمتواتر على ضربين ، فضرر منه يوجب العلم ايضاً ، وهو كل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم... والقرائن اشياء كثيرة منها أن تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه، ومنها أن تكون مطابقة لظاهر القرآن ، اما ظاهره أو عموميه أو دليل خطابه أو فحواه، فكل هذه القرائن توجب العلم وتخرج الخبر عن حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم »^١ فاذا عمل الشيخ بخبر ضعيف فيكون مستنده هو أحد هذه الامور فيسقط عمله عن الحجية لنا اذا كنا لم نقبل المستند .

وكذلك ينقل العلماء في كتبهم أمثال السيد ابن طاووس في مقدمة^٢ فلاح السائل فيقول : « وربما يكون عذري أيضاً فيما أرويه عن بعض من يطعن عليه، أنني أجد من أعتمد عليه من ثقات أصحابنا الذين أسندت اليهم عنه أو اليه عنهم قدر واذلك عنه ولم يستثنوا تلك الرواية ولا طعنوا عليها ولا تركوا روايتها، فأقبلها منهم واجوز أن يكون » قد عرفوا صحة الرواية المذكورة بطريقة اخرى محققه مشكورة » ، اورووا عمل الطائفة عليها فاعتمدوا عليها اويكون الراوي المطعون على عقيدته ثقة في حديثه وأمانته فقد يكون في الكفار من هو ثقة في نقل ما يحكيه من الاخبار كما اعتمد علماء اهل الاسلام على اخبار أطباء أهل الذمة

(١) الاستبصار للشيخ الطوسي ص ٣ .

(٢) ٧/١ من المقدمة .

في اخبارهم بما يصلح لشفاء الاسقام » .

وهذا الكلام واضح أنه لا يجعل الرواية معتبرة . وكذلك ذكر في الوافي ما نصه «بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة وتكرره في اصل أو أصلين منها فصاعداً بطرق مختلفة»^١ . اذن من هذه النصوص وغيرها يفهم أن اعتماد القدماء على الخبر الضعيف لم يكن لاجل الوثاقة في الراوي حتى نستفيد من عملهم التوثيق العملي وعلى هذا فلا تكون الشهرة جابرة للخبر الضعيف .

ثم اذا تنزل التائل بالجبر للرواية الضعيفة وادعى أن عمل المشهور له قيمة من ناحية كشفه عن قرينة محتمة بالخبر اوجبت الوثوق بالصدور ، فان هذا لا يجبر الرواية الضعيفة . مع أن الميزان هو - كما تقدم - خبر الثقة مطلقاً او خبر الثقة المفيد الوثوق النوعي . وثانياً أن القرينة التي تكون عند القدماء قد لا تكون قرينة عندنا ، فلا يثبت أن عمل المشهور الفتوائي جابر للرواية الضعيفة .

د - لاربا في القسمه ، فيجوز لكل من الطرفين أخذ الزائد من الجنس الربوي . ونحن اذا قلنا أن القسمه عبارة عن تمييز الحق من غيره أو تمييز أحد الحقيين ، فهي ليست بيعاً ولا معاوضة ، وحينئذ يصح فيها اخذ الزيادة في أحد الجانبين ، ولكن على هذا لا وجه لادخالها في الخروج عن الربا حكماً باعتبار عدم دخولها في تحديدات الربا فهي خارجة عن الربا موضوعاً .

وبعبارة أوضح نقول : ان المال الذي بيننا مشتركاً على سبيل الاشاعة اذا أردنا تقسيمه ، فهل يكون تقسيم المال الخارجي عبارة عن بيع او معاملة بين

(١) الوافي للفيض الكاشاني ١١/١ طبعة حجرية - بطهران .

المالين المشتركين كما ذهب اليه العامة ، وعليه فان كانت القسمة افرازية (أي القسمة بحسب السهام والقيمة) فلا بأس بها ولكن يشترط فيها شرائط البيع أو المعاملة ولكن اذا كانت القسمة تعديلية (أي القسمة بحسب القيمة فقط) كأن يكون مناً من الحنطة الجيدة بمنين من الرديئة مع لحاظ تساوي القيمة بينهما ، فهنا يحصل محذور الربا ، او يكون تقسيم المال عبارة عن قول الامامية من أن القسمة هي عبارة عن تمييز الحق من غيره ، لان الحصة المملوكة للاول ليس هي حصة خارجية، وكذلك الثاني ، وانما المالك الاول يملك نصفاً كلياً قابلاً للانطباق على كل قسم من القسمين بالقسمة، والقسمة هي عبارة عن تطبيق ذلك الكلي على الخارج المعين برضاها أو بالقرعة في صورة التنازع ، ولهذا فحتى اذا كانت القسمة تعديلية فلا يحصل محذور الربا .

هـ- الربا الحلّال ، وقد اطلق عليه اسم (ربا العطية) وهو ما تقدم من الهبة أو الهدية يراد بها عوض أفضل منها، من دون شرط او الزام. وهذا جائز بلا اشكال لعدم دخوله في الربا موضوعاً ، ويؤيده ماورد عن جعفر بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «الربا ربا آآن : أحدهما ربا حلّال والاخر حرام، فأما الحلّال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوضه بأكثر مما أخذ به بلا شرط بينهما، فن أعطاه اكثر مما أخذ به بلا شرط بينهما فهو مباح له وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه ، وهو قوله عز وجل : « فلا يربوا عند الله » وأما الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً ويشترط أن يرد اكثر مما أخذ فهذا هو الحرام»^١ .

وهناك روايات ضعيفة السند تقول «ان ربح المؤمن على المؤمن ربا» وفي بعضها اضافة « الآن يشتري بأكثر من مائة درهم فاربح عليه قوت يومك أو يشتريه

(١) الوسائل ج ١٢ / باب ١٨ من ابواب الربا حديث ١ / ص ٤٥٤ والرواية ضعيفة

لجهالة جعفر .

للتجارة فاربحو عليهم وارفقوا بهم»، وفي بعضها عن أبي عبد الله (ع) حيث سئل عن الخبر الذي روي أن ربح المؤمن على المؤمن ربا ماهو ؟ فقال «ذاك اذا ظهر الحق وقام قائمنا أهل البيت ، فأما اليوم فلا بأس بأن تبيع من الاخ المؤمن وتربح عليه »^١ .

فأما الرواية الاولى فقد يقال : بأن الربح الذي يربحه التاجر في معاملاته متى ما كان اكثر مما بذله من العمل في سبيل ايجاد المتاع وتحصيله فهو مال مجاني بالنظر الحقيقي فيكون ربا . ولكن الرواية الثانية تمنع من زيارة الربح في صورة معينة ، فتقيد الرواية الاولى ، واما الرواية الثالثة فهي ترجىء هذا الحكم الى ظهور القائم من آل محمد (ع) وظهور الحكومة الاسلامية العامة التي يخضع لها الناس برمتهم ، اما في الحال الحاضر فهي تجوز الربح على المؤمن . ومع غض النظر عن كل ذلك (المناقشة من الناحية السنية والدلالية) فنقول : ان هذه الروايات تحمل على الربا الحلال ، لان الحكم بجواز الربح في الشريعة الاسلامية من المسلمات الضروريات .

ثم ان فكرة رفض الربح مطلقاً ، والاخذ بقيمة ما بذله الانسان من جهد وعمل في الحاجة ، لها سوابق تاريخية تشير اليها الروايات ، فليس من الصحيح ادعاء ان هذه الفكرة قد اكتشفت من بعض الفئات المتأخرة^٢ ، على رغم أن هذه الفكرة هي ليست بصحيحة كما ذكرنا ذلك في التعرض لرأي ماركس في الربا .

و - بيع العرايا : وذكر بأن بيع العرايا يكون استثناءً حكماً من حرمة الربا ، وقد ورد جواز بيع العرايا وحرمة المزانبة ، وهذا مما لا اشكال فيه ، ولكن

(١) الوسائل ج ١٢ باب ١٠ من ابواب آداب التجارة ص ٢٩٣-٢٩٤ .

(٢) ويتفاخرون بذلك بأن اكتشفهم هذا هواهم من اكتشاف الذرة .

وقع الاختلاف بين العلماء في معنى المزبنة وفي معنى العرية، وخلاصة ما فهمناه من النصوص التي وردت في بيع ثمرة النخل على الشجر بتمر منه او من غيره وما ورد في العرية هو كما يلي :

١ - يجوز بيع ثمرة النخل أو غيرها على الشجر ، بالتمر من غيرها ، سواء بسواء او متفاضلا اذا كان الثمر الذي على النخل يباع بالمشاهدة كما اذا كان قبل نضوجه ، وذلك لعدم تحقق موضوع الربا الذي من شروط موضوعه أن يكون العوضان مما يكال أو يوزن . أما اذا بيع الثمر الذي على النخل خرساً (تقديراً) بالتمر ، فهنا يشترط المساواة والا فهو ربا لوجود شرط موضوع الربا وهو الكيل أو الوزن .

وكل هذا مستفاد من القواعد العامة التي تقدمت من حلية البيع وحرمة الربا بالاضافة الى وجود روايات تجوز ذلك، منها موثق أبي الصباح الكناني قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول «ان رجلا كان له على رجل خمسة عشر وسقاً من تمر وكان له نخل فقال له : خذ ما في نخلي بتمرك، فأبى أن يقبل، فأتى النبي (ص) فقال : يا رسول الله لفلان علي خمسة عشر وسقاً من تمر فكلمه يأخذ ما في نخلي بتمره ، فبعث النبي (ص) اليه فقال: يا فلان خذ ما في نخله بتمرك. فقال: يا رسول الله لا يفني وأبى أن يفعل فقال رسول الله (ص) لصاحب النخل اجذ نخلك ، فجزه له فكاله فكان خمسة عشر وسقاً ، فأخبرني بعض اصحابنا عن ابن رباط ولا أعلم الا أنني قد سمعته من أن أبا عبد الله (ع) قال : « ان ربيعة الرأي لما بلغه هذا عن النبي (ص) قال هذا ربا ، قلت أشهد بالله انه لمن الكاذبين قال: صدقت». والاستشهاد بالرواية في جملة قول النبي (ص) « يا فلان خذ ما في نخله بتمرك » ، وهي تدل على الجواز كما ان القاعدة كذلك ، لان الثمر الذي على

النخل يباع بالمشاهدة فلا يتحقق موضوع الربا .

وقد يقال : بأن الرواية لا صراحة فيها بالبيع ، بل هو وفاء اورضاء بالابراء او بالهبة .

ولكن نقول : أن صحيح الحلبي ^١ يدل على ما قلناه « قال أبو عبد الله عليه السلام في رجل قال لآخر بعني ثمرة نخلك هذا الذي فيها بقفيزين من تمر أو أقل أو أكثر يسمى ماشاء فباعه ؟ فقال : لا بأس به » .

ويؤيده ما ورد في الحنطة في صحيحة الحسن بن علي ^٢ قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اشترى من رجل أرضاً جرباناً معلومة بمائة كر على أن يعطيه من الارض . فقال : حرام فقلت : جعلت فداك فاني اشترى من الارض بكيل معلوم وحنطة من غيرها قال : لا بأس بذلك « فكذلك الحال في بيع الثمر الذي على النخل » .

٢ - لا يجوز بيع ثمرة النخل بتمر منه وهو المسمى بـ (المزبنة) واما بيع ثمرة النخل بتمر من غيرها - فهو جائز كما تقدم ، وعلى هذا فلا وجه للقول بأن معنى المزبنة هو بيع الثمرة على النخلة بالتمر ولو من غيرها كما في المسالك واللمعة ^٣ .

وقد ذكر صاحب الجواهر « قده » بأن الاظهر في معنى المزبنة هو بيع الثمرة في النخل بالتمر ولو كان موضوعاً على الارض ، وحينئذ يكون المجموع هو المحرم من بيع الثمرة على النخلة بتمر على الارض أو بيع الثمرة على النخلة بتمر منها ، وقال صاحب الجواهر « قده » ان هذا هو المشهور بين المتقدمين والمتأخرين نقلاً وتحصيلاً ، وذكر ادلة لذلك تدل بالاطلاق منها : صحيح

(١) الوسائل ج ١٣ باب ٦ من ابواب بيع الثمار حديث ١ .

(٢) الوسائل ج ١٣ باب ١٢ من ابواب بيع الثمار حديث ٢ / ص ٢٣ .

(٣) اللمعة الدمشقية ٣ / ٣٦٢ .

عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال « نهى رسول الله (ص) عن المحاقلة والمزابنة . قلت : وما هو ؟ قال : أن يشتري حمل النخل بالتمر والزرع بالحنطة »^١ .

ولكن لنا أن نقول : أن الأدلة العامة التي تقدمت مع صحيح الحلبي المجوز لبيع ثمرة النخل بتمر من غيرها تخصص الاطلاق في صحيح عبد الرحمن ابن أبي عبد الله ، فتختص المزابنة ببيع الثمر على النخل بتمر منه .

ثم ان حرمة بيع ثمرة النخل بتمر منه ايضاً على القاعدة التي تستفاد من ادلة البيع التي ظاهرها اختلاف الثمن والمثمن . ولا نرى حاجة للتنبيه على أن عدم الجواز هذا ليس مرتبطاً بباب الربا ، وانما هو من باب عدم جواز اتحاد الثمن والمثمن . بالاضافة الى أن ما على الشجرة من الثمر قبل نضوجه ليس مكبلاً أو موزوناً ، وانما يباع بالمشاهدة فلا يدخل فيه الربا ، فلا وجه لما ذكر في المسالك من أنه « ربا لعدم اتفاق التساوي ، وان اتفق فان العلم بالتساوي هو الشرط » فانه باطل ، وان فسرنا المزابنة كما ذكر « من يبيع ثمر النخل بتمر ولو من غيرها » فان ما كان على الشجرة اذا باعه خرصاً (تقديراً) بتمر من غيرها ، فالعلم بالتساوي هنا موجود من باب الخرص ، فلا يصدق عليه الربا في هذه الصورة الامن باب أنه ينقص اذا جف ، ونحن قد تقدم مناكرهية ذلك جمعاً بين الروايات .

وأما اذا بيع ما على الشجرة بالمشاهدة فلا يصدق الربا اصلاً لعدم التقدير فيه بالكيل او الوزن . وقد يتمسك ببطلان المزابنة اضافة الى النهي بماورد في بعض الروايات من أنه موجب للمخاصمة مثلاً .

٣ - يجوز بيع العرية . وهذا استثناء من المزابنة ، والعرية هي عبارة عن جواز بيع الثمر الذي على النخلة بتمر منها ، فيكون هنا اتحاد الثمن والمثمن

(١) الوسائل ج ١٣ باب ١٣ من ابواب بيع الثمار حديث ١/ص ٢٤ «اللف والنشر

في الرواية مشوش» .

وهو لا يجوز الا في العرية لورود النص فيها ، ففي موثقة السكوني ^١ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « رخص رسول الله (ص) في العرايا بأن تشتري بخرصها تمرأ ، وقال : والعرايا جمع عرية وهي النخلة تكون للرجل في دار رجل آخر . فيجوز أن يبيعها بخرصها تمرأ ، ولا يجوز ذلك في غيره » .

وعلى هذا يكون فائده العرية هو أن مالكة لا يتحمل مشقة جذالتمر ووزنه وانما الذي يتحمل ذلك من اشتراه بخرصه تمرأ ، وهذا يناسب ماذكر في تفسير العرية ، بأنها « نخلة تكون لرجل وسط نخل كثير لرجل آخر ، فيتأذى صاحب النخل الكثير بدخول صاحب النخلة الواحدة ، فرخص له أن يشتري ثمرة نخله بتمر » . وأما من فسر المزبنة ببيع الثمر على النخل بتمر ولو من غيرها ، فحينئذ تكون العرية عنده استثناءً من أحد معنيي المزبنة .

هذا ولكن لو نظرنا الى تفسير العرية من قبل الاقوام كما في السرائر ^٢ فقال قوم « العرايا النخلات يستثنى الرجل من حائطه اذ باع ثمرته ولا يدخلها في البيع ، ولكنه يبيعها لنفسه ، فتلك الثنيا لا تخرص عليه لانه قد عفي لهم عما يأكلون وسميت عرايا لانها أعريت من أن تباع أو تخرص في الصدقة ، فرخص النبي (ص) لاهل الحاجة والمسكنة الذين لا ورق لهم ولا ذهب وهم يقدرون على التمر أن يتاعوا بتمرهم من أثمار هذه العرايا بخرصها ، فعل ذلك بهم رفقاً بأهل الحاجة الذين لا يقدرون على الرطبة ولم يرخص لهم أن يتاعوا منه ما يكون للتجارة والذخائر » .

وقال آخرون : « شكى رجل الى رسول الله (ص) انهم محتاجون الى الرطب يأتي ولا يكون بأيديهم ما يتاعون به فياً كلون مع الناس ، وعندهم التمر

(١) الوسائل ج ١٣ باب ١٤ من ابواب بيع الثمار حديث ١/ص ٢٥ .

(٢) الجواهر ١٠٧/٢٤ .

فرخص (ص) لهم أن يتاعوا لهم العرايا بخرصها من التمر الذي في أيديهم .
وقال آخرون : « الاعراء أن يهب لهم ثمرة نخلة او نخلتين او نخلات ، ومنه
الحديث أنه رخص (ص) في بيع العرايا بخرصها تمرأ ، وذلك أن يمنح الرجل
النخلة فيبيع ثمرها بالتمر وهذا لا يجوز في غير العرايا » .
وقال الهروي صاحب الغريبين : العرايا « هي أن من لانخل له من ذوي اللحمة
والحاجة ويفضل له من قوته التمر ويدرك الرطب ولانقد بيده يشتري الرطب
لعياله ولا يحتل له ، فيجيء الى صاحب النخل فيقول : بعنى ثمرة نخلة او نخلتين
بخرصها من التمر ، فيعطيه ذلك الفضل من التمر بتمر تلك النخلات ليصيب
من ارطابها مع الناس ، فرخص النبي (ص) من جملة ما حرم من المزبنة » .
فعلى هذه التفاسير ينبغي لنا أن نرجع الى الادلة لنفسرها تفسيراً يتلائم
معها فنقول :

١ -- ان جواز بيع ثمرة النخل على الشجر بتمر من غيرها تقديرأ بشرط
المماثلة ، واما ان لم تحصل المماثلة فهو ربا . وأما اذا كان الثمر الذي على
النخل يباع بالمشاهدة فيجوز بيعه بالتمر من غيرها سواء كان متفاضلا او متساوياً
وذلك لعدم تحقق موضوع الربا وهو الكيل او الوزن ، وتدل على ذلك
صحيحة الحلبي المتقدمة التي يمكن أن تكون ظاهرة في شراء الثمرة على
النخلة بالمشاهدة لا بالتقدير .

٢ -- لايجوز بيع ثمرة النخل بالتمر ، وهو المسمى بالمزبنة ، والدليل
هو الروايات التي منها صحيح عبد الرحمن المتقدم الذي حرم المزبنة وفسرها
بـ (شراء حمل النخل بالتمر) وحينئذ نأخذ باطلاقها في عدم جواز بيع ثمرة
النخل بالتمر سواء كان منها او من غيرها ، ولكن نقيدها بكون الشراء للثمرة على
النخل تقديرأ لا بالمشاهدة ، وحينئذ تكون الحرمة من باب عدم التساوي غالباً
فيحصل الربا .

٣ - وعلى هذا فروايات جواز بيع العرايا تكون استثناءً حكماً من الربا، حيث يجوز بيع ثمرة النخل بتمر من غيرها تقديراً، ولـو حصل الاختلاف وعدم التساوي من أجل أن يأكل الناس رطباً ويعطون التمر . واما بيع ثمرة النخل بشرط أن يكون بتمر منها فهو لايجوز لاتحاد الثمن والمثمن ، واما اذا لم يشترط أن يكون بتمر منها ، وانما اشترى ثمرة النخل بتمر ثم بعد ذلك اعطاه منها فهو لا بأس به حيث يكون التمر الذي هو الثمن في الذمة وحصل الوفاء بما في النخلة .

وعلى كل حال فهذا ان مسلكان مختلفان في العرية باختلاف تفسيرها ، ومناسبة ادرجها في مستثنيات الربا حكماً هو التفسير الثاني لها ، واصبحت المزابنة المحرمة لها معنيان :

١ - بيع ثمرة النخل بتمر منها .

٢ - بيع ثمرة النخل بتمر من غيرها .

وحينئذ تكون العرية التي حكم بجوازها استثناءً من حرمة المعنى الثاني للمزابنة التي هي تكون عبارة عن الربا فيما لو باع ما على النخلة بتمر على الارض تقديراً لعدم التساوي الذي هو شرط الصحة والعرايا استثناء منها .

ولعل التفسير الثاني اقوى ، لما تقدم من ان بيع الرطب بالتمر متساوياً مكروه للجمع بين الروايات ، ومتفاضلاً لايجوز لانه ربا ، وهنا بيع ثمرة النخل بالتمر اذا كان متفاضلاً .. كما هو الاغلب حيث أن التقدير لا يوجب علماً بالمساواة - فهو حرام لانه ربا وقد اصطلح عليه بالمزابنة كما اصطلح على بيع الحنطة في السنبل بالحنطة بالمحاكلة ، وهذا التحريم الذي هو قاعدة عامة استثنى منه مورد واحد وهو بيع العرايا لاجل أن يأكل من ليس له نقد ويحتاج الى الرطب وله تمر ، فجوز بيع الثمرة على النخل بالتمر الذي عنده ، وهذا التجويز لا ينحصر

بهذا المورد لان المورد لا يخصص الوارد .

ز - التقبيل : وقد ذكر العلماء استثناءً آخر من حرمة المزبنة والمحاولة وهو التقبيل، فقد ذكر الشهيد الاول فقال «يجوز أن يتقبل أحد الشريكين بحصة صاحبه من الثمرة ولا يكون ذلك بيعاً ، ويلزم بشرط السلامة »^١ .

والاصل في هذا الحكم مارواه يعقوب بن شعيب^٢ في الصحيح قال « سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجلين يكون بينهما النخل فيقول احدهما لصاحبه اختر اما أن تأخذ هذا النخل بكذا وكذا كيلا مسمى وتعطيني نصف هذا الكيل اما زاد أو نقص ، واما أن آخذه أنا بذلك ، قال : نعم لا بأس به » .

والظاهر من الرواية أن هذه معاملة على الثمرة ، ولكن ليس في الرواية قرار العقد بالسلامة كما ذكر الشهيد الاول وليس فيها أن تكون المعاملة بلفظ التقبيل ، وحينئذ تصح هذه المعاملة - كما ذكرت الرواية - حتى لو زاد النصف عن التقدير أو نقص ، ومن دون لفظ التقبيل .

وقد استدل أيضاً بصحيفة الحلبي^٣ قال « أخبرني أبو عبد الله (ع) ان أباه عليه السلام حدثه أن رسول الله (ص) أعطى خيبر بالنصف أرضها ونخلها، فلما أدركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمته وقال لهم اما أن تأخذوه وتعطوني نصف الثمر واما أعطيكم نصف الثمر، فقالوا بهذا قامت السماوات والارض » وغيرها^٤ اذن هذه الروايات المتقدمة تصحح المعاملة فتكون استثناءً من حرمة المزبنة والمحاولة، اذ ظاهر الروايات هو كون العوض (الحصة) من الزرع والثمر.

(١) اللعة الدمشقية ٣/٣٦٨ .

(٢) الوسائل ج ١٣ باب ١٠ من ابواب بيع الثمار رواية ١/١٨ ص .

(٣) الوسائل ج ١٣ باب ١٠ من ابواب بيع الثمار الرواية الثانية .

(٤) الوسائل ج ١٣ باب ١٠ من ابواب بيع الثمار الرواية الثالثة (صحيفة) .

ويظهر ايضاً من الروايات أنها معاملة معروفة في ذلك الوقت ومما يتبلي بها الناس كثيراً وتمس الحاجة اليها ، فمضافاً الى عدم دليل على الحرمة بالخصوص ، تقدمت الادلة على جوازها ولم يخالف فيها الا ابن ادريس « فانه سد باب هذه المعاملة » .

ثم انه وقع الخلاف بين العلماء في كون هذه المعاملة بيعاً أو صلحاً أو انها معاملة مستقلة ، فمنهم من جعلها بيعاً واستثنائها من حرمة المحاقلة والمزابنة ومن قاعدة مغايرة الثمن والمثمن^١ وغير ذلك مما يخالف قواعد البيع ، ومنهم من جعلها صلحاً لعموم ادلة الصلح « الصلح جائز بين الناس » الشامل لمثل المقام وحينئذ يكون المعوض الحصاة المشاعة والعوض هو المقدار المعلوم من مجموع الحصتين .

ولكن نقول : « ان الاخبار لا تشير الى كون هذه المعاملة بيعاً أو صلحاً ، فالتكن معاملة مستقلة دل الدليل على امضاؤها وجوازها . ولا يصح القول بأن « العلماء ضبطوا المعاملات وليست هذه منها » اذ الدليل الدال على صحتها حاكم على ضبط العلماء للمعاملات ، وحتى لو قلنا بأن العوض والمعوض هنا واحد ، فان المقدار المعلوم هو ما تنطبق عليه الحصاة المشاعة فتكون صحة هذه خلاف القاعدة تبعاً للنص . هذه هي الموارد التي ذكرت للخروج عن الربا حكماً .

الخروج عن الربا موضوعاً :

لقد ذكر الفقهاء حيوياً للتخلص من الربا ، وهي مستعملة عند الفقهاء المسلمين ويظهر أن هذا التعبير هو الذي يثير على الامامية موجة من الاعتراضات من

(١) قد يقال بوجود المغايرة هنا اذ المعوض الحصاة المشاعة والعوض المقدار المعلوم من مجموع الحصتين .

قبل بقية الفرق الاسلامية ، مع أن السيد رشيد رضا - وهو من علماء العامة - ذكر « أن اول من أدخل الحيل في الشرع أبو حنيفة وأصحابه ، واول من ألف فيها صاحباه القاضى ابو يوسف ألف كتاباً مستقلاً سماه « كتاب الحيل » ثم محمد بن الحسن وتبعهما فقهاء مذهبهم ، فهم يذكرون في كتب فقهم أبواباً التي يصفونها بالشرعية ، ووافقهم الشافعية في اصل جواز الحيل ، وقال بحظرها فقهاء المالكية والحنابلة »^١ .

وقد أخذ فقهاء الشعية بالوجوه المخلصة من الربا ، استناداً الى النصوص الواردة في صحة ذلك ، ونحن اذ نعرض هنا الوجوه المنصوصة ثم نخرج على مناقشة اصل جوازها او الاقتصار على ماوردت فيه تعبدأ أو أنها هي على وفق القاعدة فتطرد .

والوجوه على قسمين :

القسم الاول : وجوه للتخلص من الربا المعاملي .

القسم الثاني : وجوه للتخلص من الربا القرصي .

اما القسم الاول : فهي عديدة :

الوجه الاول : ضم الضميمة من غير الجنس . وهذه الضميمة تكون على

صور :

أ - تكون للطرف الناقص . ب - تكون للطرفين معاً . ج - كما قد تكون

للطرف الزائد .

أ - اما الصورة الاولى : كما اذا باع كيلو من الحنطة ودرهماً بكيلوين من

الحنطة ، وهذه الصورة مخرجة عن الربا موضوعاً ، ولاخلاف بين الامامية ظاهراً

فيها ، واما أبناء العامة فقد تقدم اختلافهم في ذلك ، ولكن الامامية اختلفوا في

(١) الربا والمعاملات في الاسلام ص ٨٥ .

كيفية تصوير الخروج عن الربا موضوعاً بهذه الصورة، فمنهم من قال بأن الربا هو بيع أحد المتجانسين بالآخر مع الزيادة ، اما هنا فقد بيع المجموع في مقابل المجموع بواسطة ضم الضميمة للطرف الناقص ، وحينئذ حصل التغير في الجنسين لان المعاملة أصبحت بين حنطة وحنطة ودرهم^١ .

ولكن يشكل على هذا الوجه باشكالات منها: أن مقتضى . كلامهم هو صحة المعاملات اذا وقعت بين المتساويين مع زيادة في احدهما من غير جنس العوضين كما اذا بعث مناً من الحنطة في من من الحنطة مع عباءة ، وجعلت المجموع في مقابل المجموع ، ولكن العلماء كلهم متفقون على بطلان هذه المعاملة للزيادة العينية في أحد المتجانسين .

ومنها: صحة الضميمة اذا كانت في الطرف الزائد كما اذا باع مدين ودرهماً بمدين ، فان كانت ملاحظة المجموع تخرج الجنسين عن الاتحاد فينبغي أن تصح

(١) من جملة من ذهب الى هذا رأى السيد الامام الخميني اذ قال «واما الروايات الواردة في التخلص عن الربا بضم غير الجنس الى الربوى ، فالظاهر عدم دلالتها على شيء غير ما هو مقتضى القاعدة ، ولبس فيها اعمال تعبد . ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال : «... فصرفوا ألفاً وخمسين منها بألف من الدمشقية والبصرية. فقال لا خير في هذا ، افلا يجعلون فيها ذهباً لمكان زيادتها؟ فقلت له : اشترى ألف درهم ودينار بألفي درهم فقال : لا بأس بذلك ... » .

والظاهر منها أن المعاملة تصح لاجل دخول غير الجنس وأن البيع وقع بين المجموع والمجموع ، وهذا موجب للخروج عن عنوان الذهب بالذهب والفضة بالفضة الموحب للربا اذا زاد احدهما ، ولا يستفاد منها صرف كل جنس الى ما يخالفه تعبداً ولولم يقصد المتعاملان ، ضرورة أن هذا النحو من الصرف بلا قصد امر بعيد عن الاذهان واعمال تعبد مخالف لحكم العقلاء وفي مثله يحتاج الى التصريح « البيع ٢/٤٠٣-٤٠٤ » وكذلك ذهب الى هذا رأى السيد اليزدي (قده) .

هذه المعاملة ، ولكن الفقهاء متفقون على ربويتها .

وأما التصوير الثاني لضم الضميمة وإخراجه عن الربوية : فهو الانحلال الشرعي ، أي (الانحلال الذي حكم به الشارع) وتوضيح ذلك : إذا بعث مناً من الحنطة مع درهم بمئين من الحنطة فالشارع حكم بأن المن من الحنطة في مقابل المن ، والدراهم في مقابل الزيادة ، وبهذا أخرج هذه المعاملة من كونها ربوية سواء قصد المتبايعان الانحلال أم لا ، بشرط أن لا يقصد المتبايعان الانحلال الربوي كان يقصد المتبايعان كون الدراهم في قبال نصف من المئين والمن من الحنطة في مقابل المن والنصف .

وهناك تصوير ثالث ذهب إليه بعض علمائنا وهو خروج المعاملة عن كونها ربوية إذا قصد المتبايعان الانحلال فقط ، وهذا كما ترى مخالف للدالة التي سوف تأتي التي لم تشترط قصد المتبايعين للانحلال ، وإنما تصحح البيع بانصراف كل إلى غير مجانسه كما في الصورة الثانية .

وقد اختلف أبناء العامة في صحة هذه المعاملة مع اتفاقهم على الانحلال الذي يحصل بين الاجناس حيث اشترط بعضهم أن يكون مايقابل العرض من الجنس الربوي مساوياً له في القيمة ، وبعضهم لم يشترط ذلك ، بل يكفي برضى المتبايعين ، ويوضح النص الوارد في بداية المتجهد^١ ذلك الاختلاف فيقول ابن رشد « . . . ومن هذا الباب اختلافهم في جواز بيع صنف من الربويات بصنف مثله وعرض اودنانير اودراهم اذا كان الصنف الذي يجعل معه العرض أقل من ذلك الصنف المفرد ، او يكون مسع كل واحد منها عرض ، والصنفان مختلفان في القدر ، فالاول مثل أن يبيع كيلين من التمر بكيل من التمر ودراهم ، والثاني مثل أن يبيع كيلين من التمر وثوب بثلاثة اكيال من التمر ودراهم ، فقال

(١) بداية المتجهد لابن رشد ١٣٨/٢ طبعة مصر سنة ١٩٦٩ م ١٣٨٩ هـ .

مالك والشافعي والليث ان ذلك لا يجوز وقال أبو حنيفة والكوفيون ان ذلك جائز ، فسبب الخلاف هل مايقابل العرض من الجنس الربوي ينبغي أن يكون مساوياً له في القيمة ، اويكفي في ذلك رضا البائع ، فمن قال الاعتبار بمساواته في القيمة ، قال: لايجوز لمكان الجهل بذلك، لانه اذا لم يكن العرض مساوياً لفضل احد الربويين على الثاني كان التفاضل ضرورة ، مثال ذلك انه باع كيلين من تمر بكيل و ثوب فقد يجب أن تكون قيمه الثوب^١ تساوي الكيل ، والا وقع التفاضل ضرورة ، اما أبو حنيفة فيكتفي في ذلك بأن يرضى به المتبايعان » .

ونحن هنالا يمكننا أن نلتزم بما قال به مالك والشافعي ، لعدم الدليل اولا ولان العقلاء يقدمون على تبديل مال بآخر مع تفاوت فاحش في المالية ، وذلك لوجود غرض عقلائي في هذه المعاملة . وهذا يدل على أن التبادل امر يتوقف على بناء المتعاملين واعتبارهما ولا يكون مشروطاً بتساوي الجنسين من حيث المالية. ولوقبلنا أن التبادل متوقف على بناء المتعاملين بالاضافة الى التساوي بين الطرفين من ناحية المالية، لحكمنا ببطلان المعاملات التي لم يحصل فيها التساوي علماً أوجهلاً ثم تبين الامر ، وهذا لايقول به احد من العلماء، ولذا حكموا بوجود خيار الغبن فيما لو حصل الجهل بالتفاوت بين العوضين ثم علم به .

على أن الروايات صريحة في الجواز « فيما لو باع الف درهم ودينار بألفي درهم » كما سيأتي .

اذن الخلاصة : ان العقلاء قد يقدمون على تبديل شيء بشيء متفاوت في

(١) وقد رأينا أن السيد الشهيد الصدر يرى هذا الرأي في صورة ضم غير الجنس الى الطرف الناقص « كما اذا كان كيس من الحنطة الجيدة يساوي كيسين من الحنطة الرديئة فيبيع كيساً من الجيدة مع درهم بكيسين من الرديئة » تعليقه السيد الشهيد على منهاج الصالحين ٢/ ٧٤ التعليقة رقم ١٦١ .

المالية لغرض عقلائي ، وبما أن الانحلال هنا ممكن قدحكم به الشارع كما سيأتي في بيع من من الحنطة ودرهم بمئين ، فتحصل النتيجة بأن مناً من الحنطة في مقابل من منها وأن المن الثاني في مقابل الدرهم ولا حاجة لتساوي قيمة المن بالدرهم فإن المعاملة صحيحة .

أما الروايات فهي تشير الى الانحلال: منها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج ' « . . . فقلت له اشتري الف درهم ودينار بألفي درهم فقال لا بأس بذلك ان ابي كان أجراً على أهل المدينة مني فكان يقول هذا فيقولون انما هو الفرار ، لو جاء رجل بدينار لم يعط الف درهم ، ولو جاء بألف درهم لم يعط الف دينار وكان يقول لهم نعم الشيء الفرار من الحرام الى الحلال » .

وفي صحيحة الاخرى^٢ عن أبي عبدالله (ع) ينقل اعتراض محمد بن المنكدر الذي هو من العامة المحب لاهل البيت عليهم السلام قال: كان محمد بن المنكدر يقول لابي (ع) يا أبا جعفر رحمك الله ، والله انا لنعلم انك لو أخذت دينار والصرف ثمانية عشر فدرت المدينة على أن تجد من يعطيك عشرين ما وجدته وما هذا الا فرار . فكان أبي يقول: صدقت والله ولكنه فرار من باطل الى حق » .

فكان ابن المنكدر يشكل عليه باشكل عدم التساوي بين العوضين ، والامام عليه السلام يقر بعدم التساوي هذا الا أنه يقول انه فرار من باطل الى حق ، فكان التساوي بين المالين في المعاملة ليس شرطاً في صحتها كما تقدم ذلك منا .

وبهذا نعرف أن الروايات تفيدنا في حكم الشارع بالانحلال فتصح المعاملة وان لم يقصد المتبايعان الانحلال ، وان كل جنس يكون في مقابل الجنس الاخر أما مع قصد المتبايعين الى الانحلال فلانحتاج لصحة المعاملة الى رواية ، اذ

(١) الوسائل ١٢ باب ٦ من ابواب الصرف حديث ٤٦٦/١ .

(٢) الوسائل ١٢ . باب ٦ من ابواب الصرف حديث ٤٦٦/٢ .

الصحة تكون على القاعدة .

ولا يحتاج الى التنبيه الى أن الروايات المتقدمة لم تشترط قصد المتبايعين بأن يكون كل جنس في مقابل ما يخالفه ، اذن هو حكم تعبدى بالانحلال ولا يسري في غير باب الربا . ويؤيده رواية الحسن بن صدقة^١ عن أبي الحسن الرضا (ع) قال : قلت له : « جعلت فداك اني ادخل المعادن^٢ وأبيع الجوهر بترابه بالدنانير والدرهم . قال : لا بأس به ، قلت : وأنا أصرف الدرهم بالدرهم واصير الغلة وضحاً واصير الوضح غلة ، قال : اذا كان فيها ذهب فلا بأس ، قال فحكيت ذلك لعمار بن موسى الساباطي فقال لي : كذا قال لي أبوه ، ثم قال لي : الدنانير اين تكون ؟ قلت : لأدري . قال عمار : قال لي أبو عبد الله (ع) يكون مع الذي ينقص » .

ب - الصورة الثانية : وهي ضم الضميمة من غير الجنس الى كـلا الطرفين ، ولهذه الحالة صور :

١ - أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة ودرهم ولكن يقع الاتفاق والقصد على أن كل درهم في مقابل الحنطة في الطرف الآخر ، وحينئذ يحصل الانحلال ، فتكون النتيجة هي بيع من من الحنطة بدرهم وشراء من من الحنطة بدرهمين ، وهذه المعاملة تصح سواء كانت نقداً او نسيئة . وأما في صورة عدم قصد الانحلال فأيضاً تصح المعاملة ، لحكم الشارع بانصراف كل الى غير مجانسه ، والدليل على ذلك هو اطلاق روايات الضميمة .

٢ - أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة ودرهم ، ويتفقان على أن الدرهم في مقابل الدرهم ، والحنطة في مقابل الحنطة ، وحينئذ يحصل الانحلال اذ يكون مناً من الحنطة بأزاء منين منها ، وهذا تبطل به المعاملة

(١) الوسائل ١٢ باب ٢٠ من ابواب الربا حديث ١/ص ٤٥٥ . والرواية غير معتبرة .

(٢) المعادن اي السوق وهو المكان الذي يستخرج منه المعدن فيباع ويشترى .

ولكن اذا لم يحصل منها هذا الاتفاق فيمكن الانحلال بأن يكون الدرهم في مقابل المنين والدرهم في مقابل المن ، ومادام هذا الانحلال ممكناً فقد حكم الشارع به فتصح المعاملة وينصرف كل الى غير مجانسه ^١ .

٣ - أن يبيع مناً من الحنطة ودرهم في مقابل منين من الحنطة وعباءة ولكن يتفقان على أن مناً من الحنطة، في مقابل من من الحنطة والدرهم في مقابل من الحنطة والعباءة ، فهنا المعاملة تكون صحيحة نقداً وغير صحيحة نسيئة، لان المن من الحنطة في مقابل المن منها بما أنه مكيل او موزون فيشترط فيه أن يكون نقداً، اما اذا كان نسيئة فتحصل الزيادة الحكمية التي هي ربا ، واما اذا لم يقصد الانحلال إلا أنه كان ممكناً، فينصرف كل الى غير مجانسه فتصح المعاملة نقداً ونسيئة.

ج - الصورة الثالثة : وهي جعل الضميمة في الطرف الزائد كما لو باع مناً من الحنطة بيمين ودرهم ، فهو ربا بلا كلام لحصول الزيادة العينية مع الضميمة . وهذا تمام الكلام في الوجه الاول .

الوجه الثاني: أن يبيع الجنس الربوي بثمر من غير جنسه من زيد، ثم يشتري منه من ذلك الجنس ازيد من الاول أو أقل بذلك الثمن او غيره . وهذه المعاملة أيضاً صحيحة وخارجة عن الربا موضوعاً .

هذا بالاضافة الى وجود صحيحة اسماعيل بن جابر^٢ عن أبي جعفر عليه السلام قال : « سألته عن الرجل يجيء الى صير في ومعه دراهم يطلب اجود منها ، فيقاوله على دراهمه فيزيده كذا وكذا بشيء قد تراضيا عليه ، ثم يعطيه بعد بدراهمه دنانير ، ثم يبيع الدنانير بثلث الدراهم على ما تقاولا عليه مرة ، قال : أليس ذلك

(١) ومثل هذا الحكم من تعليقه على القصد كثير ، منها ان المطلقة رجعية اذا وطأها المطلق بقصد الرجوع كان رجوعاً ، وان وطأها بقصد الزنا لم يكن رجوعاً .

(٢) الوسائل ج ١٢ باب ٦ من ابواب الصرف حديث ٤٦٨/٦ .

برضاً منهما جميعاً؟ قال :بلى. قال : لا بأس « وفي رواية اخرى « اذا كان آخر البيع على الحلال فلا بأس بذلك » .

ولا بأس بالتنبيه على أن جملة الامام عليه السلام « أليس ذلك برضاً منهما جميعاً » ليس معناها أن البيع الاول لا يلزم بالبيع الثاني، فان حصل البيع الاول، فالبايع والمشتري مخيران بالبيع الثاني ، وحيثئذ يكون البيع الاول والثاني صحيحاً، وأما اذا كان البيع الثاني لازماً، بمعنى أن البيع الاول قد اشترط فيه البيع الثاني على نحو شرط الفعل، فهنا يكون البيع فيه بأس. لان البيع الاول اذا اشترط فيه البيع الثاني فأيضاً الرضا موجود منهما جميعاً، اذا المراد من الرضا هنا هو الرضا المعاملي وهو موجود ، لا طيب النفس الذي ليس هو شرطاً في المعاملة، فكأن الامام (ع) اراد أن يقول اي اشكال في البيعين ؟ ! أليس الرضا موجود منهما جميعاً؟ فيصح البيعان ، وهذا نقوله حتى مع الشرط. نعم هناك روايات تمنع من بيع العين الشخصية نسيئة مع اشتراط أن يبيعها المشتري على البائع ، ولكن هذا غير ما نحن فيه .

ثم انه قد ذكر السيد اليزدي رحمه الله وغيره جملة من الحيل التي يخرج بها المتعاملان عن الربا موضوعاً وهي ^١ .

الوجه الثالث: أن يهب كل من المتبايعين جنسه للآخر ، ولكن من غير قصد المعاوضة بين الهبتين ، واشتراط الهبة في الهبة .

الوجه الرابع : ان يتبايعاً بقصد كون المثل بالمثل وكون الزائد هبة .

الوجه الخامس: ان يصالح صاحب مقدار الزيادة للآخر، ويشترط عليه أن يبيعه كذا بكذا مثلاً بمثل . اي يصالح صاحب مقدار الزيادة الآخر، فيعطي مائة درهم في مقابل منديل صلحاً ويشترط عليه بيع كذا بكذا متساوياً .

ومن الواضح أن هذه المصوّراً تمت إلى الربا المعاملي بصلّة وان كانت نتيجتها الربا، إذ أن الأحكام التي تلحق الهبة والتباري أو المصالحة تختلف عن الأحكام التي تلحق البيع وما دام الانشاء والقصد وقع على هذه الصورة فتلحقه أحكامه وهي تختلف عن أحكام البيع كما ان مبادلة المثل بالمثل مع هبة الزائد تختلف عن مبادلة المثل بالاكثير منه .

والى هنا تم الكلام حول القسم الاول وهي الوجوه التي تخلصنا من الربا المعاملي .

أما القسم الثاني : وهي الوجوه المخلصة من الربا القرضي، فهي عديدة ايضاً :

الوجه الاول : أورده السنهوري عن الاستاذ شكري قرداحي^١، وهو عملية تحتوي على ثلاثة عقود :

أ - عقد شركة توصية: يشترك فيه صاحب المال مع العامل ، فيقدم صاحب المال ماله ، والعامل عمله ويشتركان في الربح والخسارة .

ب - عقد التأمين : وبعد عقد شركة التوصية عقد التأمين بين الشريكين نفسيهما ، وبموجب هذا العقد ينزل صاحب المال عن جزء من أرباحه المحتملة في مقابل أن يؤمنه العامل من الخسارة ، فيصبح صاحب المال ذا حق في ربح محتمل ولا يشارك العامل في الخسارة التي آمن نفسه منها .

ح - عقد البيع : وهذا العقد يأتي بعد عقد التأمين ، فيبيع صاحب المال للعامل ربحه المحتمل في مقابل مبلغ محقق من المال يكون هو الفائدة . ونأتي بمثال ليكون الامر اضحاً: فنفرض أن الربح المحتمل لصاحب المال ١٥ في المئة بموجب عقد الشركة ، ويحتمل أيضاً أن يخسر صاحب المال ولا يربح ، ففي

(١) مصادر الحق ١٩٧/٣ عن كتاب القانون والاخلان ٨١/٢ - ١٨٨١ .

عقد التأمين ينزل عن ٥ في المئة ليأمن من الخسارة فيصبح ربحه المحتمل دون
هو خسارة ١٠ في المئة، ثم ينزل في العقد الثالث وهو عقد البيع عن ٥ في المئة الربح
المحتمل لينقلب وهو ١٠ في المئة الى ٥ في المئة ربحاً مضموناً وهذه هي الفائدة .
واقل ما يمكن أن يقال: في هذه العملية ثلاثة أشياء بعد التسليم بصحة المرحلة
الاولى التي تسمى في الشريعة الاسلامية بـ « عقد المضاربة » ، وقبول المرحلة
الثانية التي تكيف فقهاء على اساس شرط الضمان على عامل المضاربة الذي
لا يضر بكون العامل أميناً على ما في يده ، اذ اشتراط الضمان لا يعني أن اليد
مضمنة عند تلف المال، فان هذا مخالف للدالة الدالة على أن الامين كعامل المضاربة
لا يضمن ضمان اليد، وانما يعني اشتراط الضمان المعاملي الذي هو جعل الضمان^١
بانشاء جديد على تقدير التلف ، وقد يكون جعل هذا الضمان بالتعهد ، ويؤدي
هذا التعهد الى اشتغال ذمة «المتعهد بالشئ» بقيمته على تقدير التلف ، فيكون
هذا الشرط^٢ او التعهد لازماً لعامل المضاربة ، ويشمله اوفوا بالعقود (العهود)،
والمؤمنون عند شروطهم ، والاشياء الثلاثة التي نقولها هي :

١ - ان المرحلة الثانية لو لم توجد لم توجد المرحلة الاولى ، وهذا معناه
وجود شرط ارتكازي بعدم ضمان صاحب المال في عقد المضاربة ، وهو شرط
مخالف للكتاب والسنة. نعم اذا لم يكن وجود المرحلة الثانية مؤثراً في وجود
المرحلة الاولى، فالعقد الاول موجود سواء وجد العقد الثاني ام لا، فهذا لا بأس به.

(١) واما عقد الضمان بمعناه الفقهي المعروف هو «نقل الدين من ذمة الى ذمة» فهو
هنا لا يفيدنا لان العامل لا ينقل الى ذمته دين صاحب المال ، وانما يتعهد أن تشتغل ذمته
 بقيمة مال صاحب المال على تقدير تلفه .

(٢) ان هذا الشرط هو التزام في مقابل التزام فيجب الوفاء به وان كان ابتدائياً، اذ
ليس هو وعد محض .

٢ - ان الضمان الذي ينشئه العامل انما يكون في قبال شيء مجهول . وبعبارة اخرى : ان عقد التأمين من الخسارة ان رجع الى الهبة المشروطة بتعويض الخسارة فحينئذ لا بد أن تكون الهبة غير معلقة أما الهبة المعلقة فلا تصح . وان رجع الى الضمان المعاملي فأيضاً لا بد من معرفة ما يكون في قبال هذا الضمان المعاملي .

٣ - ان عقد البيع كذلك يشترط فيه معلومية العوضين وهنا في العقد الثالث يبيع صاحب المال للعامل ربحه المحتمل في مقابل مبلغ محقق من المال ، فالعوض الذي هو راجع الى صاحب المال غير معلوم ، وحينئذ يكون المعوض الذي يدفعه صاحب المال الى العامل غير معلوم بل هو محتمل ، فالجهالة متحققة هنا فلا يصح البيع ، وأيضاً يمكن دخوله في لا تبع ما ليس عندك .

الوجه الثاني : وهو يدعى بعقد المخاطرة ، وقد تقدم في بحث العامة تحت عنوان (بيع العينة) وهي واردة في فقه الامامية ايضاً وخلاصتها :

أ - أن يبيع رجل من آخر سلعته التي قيمتها مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً مؤجلة الى سنة .

ب - ثم يبيع المشتري (الذي اصبح مالكا للسلعة) السلعة نفسها الى البائع نقداً بمائة دينار ، فيكون المشتري قد حصل على مائة دينار نقداً بمائة وعشرين ديناراً مؤجلة الى سنة ، وهذا هو الربا مستوراً تحت البيع . وقد يكون الامر بالعكس ، بأن يبيع صاحب السلعة سلعته نقداً ، ثم يشتريها من المشتري نسيئة بمقدار اكثر قيمة ' ، فيكون البائع في البيع الاول هو المشتري في البيع الثاني وبالعكس . وقد تصور بصورة ثالثة بأن يبيع صاحب السلعة سلعته نسيئة بالسعر السوقي ، ثم يشتريها منه بأقل من السعر السوقي نقداً .

وقد تقدم حكم هذا الوجه في البحث عن الخروج عن الربا موضوعاً عند

(١) واكثر الروايات ناظرة الى هذا المعنى عند الامامية .

العامة، ونزیدہنا بیع العینۃ توضیحاً فنقول: ان هذه الطريقة المتعارفة هي المعروفة
لمعنی العینۃ الا أن لها طريقة اخرى وهي حصول ثلاث معاملات :

أ - أن اشتری سلعة من آخر بثمان عشرة دنانیر .

ب - ثم ابیعها الى رجل آخر باثني عشر دیناراً مؤجلة .

ح - ثم یبیعها هذا الرجل الى البائع الاول نقداً بتسعة دنانیر مثلاً .

وهذا النحو أخف من النحو الاول اذ أن الذي يأخذ الثمن نقداً وهو تسعة
دنانیر لم تكن ذمته مشغولة للمأخوذ منه حتى يقال انه يأخذ نقداً انقص مما اشغلت
ذمته به ، وانما تكون ذمته مشغولة بالنسبة للبائع الثاني ، بينما هو يأخذ الاقل
نقداً من البائع الاول .

وقد ذکر الشافعی للعینۃ معنی آخر وهو (تحول دين بدين) فمثلاً اذا كان
عمرو يطلب زیداً مائة دینار، ویأتي عمرو عند حلول اجل الدين ویطالب بالمائة
وزید لا یملکها، فهنا یبیع زید لعمرو کتاباً بمائة دینار فیفی بالدين ثم بعد ذلك
یشتری الكتاب من عمرو بمائة وخمسين دیناراً مؤجلة، فهنا اصبح عمرو يطلب
مائة وخمسين دیناراً .

أما المعنی الاول للعینۃ - وهو المعروف - فقد يتصور علی انحاء ثلاثه :

١ - أن يشترط البیع الثاني في البیع الاول صریحاً .

٢ - أن لا يشترط البیع الثاني في البیع الاول صریحاً وانما يتفقان قبل العقد
على ذلك ، فینبئ علیه العقد .

٣ - أن يقع البیع الثاني بعد البیع الاول صدفة ومن دون سبق اتفاق من
الطرفین او مع سبق اتفاق من الطرفين من دون أن یبنی علیه العقد .

أما الصورة الاولى : فقد نقلنا اتفاق علماء العامة فيما تقدم علی البطلان ،
اعدم قصد البیع واقعاً، وقصد الربا حقيقة بهذه الصورة . اما عند علماء الامامية

فقد نقل الشيخ الانصارى «قده» أن المشهور بينهم عدم الجواز ، ولكن اختلفوا في تعليله على وجوه :

١ - فقد ذهب العلامة في التذكرة الى لزوم الدور من الاشتراط المذكور، فيكون الشرط فاسداً ومفسداً للعقد . وتقريب الدور هو : أن يبيع البائع الاول مشروط ببيع المشتري، فمالم يبيع المشتري لا يتحقق البيع الاول ، اذن تحقق البيع الاول موقوف على البيع الثاني، وبما أن البيع الثاني موقوف على الملك (اي على تمامية البيع الاول) فحصل الدور .

وقد نقض على العلامة فيما اذا شرط بيع المتاع على شخص ثالث ، فهو شرط صحيح ، لان البائع شرط عملاً مباحاً على المشتري ، بينما شبهة الدور موجودة ايضاً .

وقد أجاب العلامة : بأن يبيع مال الى آخر لا يلزم منه أن يكون البائع مالكاً كما في بيع الغاصب شيئاً قد غصبه، وبيع الوكيل او الفضولي او البيع اشتبهاً، بخلاف البيع على البائع فانه لا يتحقق الا أن يكون البائع الثاني مالكاً (اي قد خرج المبيع عن ملك المالك الاول) فيأتي الدور ^١ .

وقد نقض الشيخ الاستاذ التبريزي في درسه عند تعرضه لبحث الشروط النافذة بنقض آخر، وهو ما اذا باع الدار بألف دينار بشرط أن توقف الدار على البائع واولاده وفقاً خاصاً، فعلى قول العلامة لا بد أن نقول بأن شرط الوقف باطل للدور، لان الدار عندما تكون ملكاً في مقابل الدنانير في حين كونه وفقاً، والوقف متوقف

(١) ان هذا الجواب بالفرق بين يبعه على بائعه ويبعه على الغير غير صحيح، لان الشارط شرط البيع الاستقلالي من قبل المشتري لا يبيع الوكالة او الفضولي او يبيع الغاصب ، على أن هذا الشرط مناف لمقتضى العقد اذا شرط بيع المبيع وكالة عنه او فضولا معناه أن المبيع ملكاً للبائع ، ومقتضى البيع ان المالك هو المشتري فيحصل التهاوت .

على الملك . وكذلك ينقض على العلامة فيما اذا باع شخص فرشه على آخر
نسيئة بشرط أن يرهنه عند البائع على الثمن، فشرط الرهن هنا صحيح بلا اشكال
حتى عند العلامة .

ثم ان هذين النقصين لا يبطلان ما ذهب اليه العلامة، اذ غاية ما في الامر التزام
العلامة بتوسعة دائرة اشكال الدور فيبطل العقد في دائرة اوسع .

٢ - قد حكى عن الشهيد في غاية المراد أن بطلان البيع لانتهاء القصد ،
اي أن الشرط المذكور يمنع من قصد البائع الاخراج عن ملكه حيث أنه يريد
استرجاعه ثانية بواسطة بيع ثان ، فهو في الواقع لا يقصد البيع حقيقة . وهذا
هو ما ذهب اليه ابناء العامة للبطلان .

٣ - ما ذهب اليه الشيخ الانصارى (قده) في تعليل البطلان الى التعبد برواية
الحسين بن المنذر ورواية علي بن جعفر .

ونحن يمكننا مناقشة ما ذهب اليه العلامة من الدور فنقول : ان الشرط الذي
يؤدي الى الدور المستحيل هو الشرط الفلسفي الذي هو من اجزاء العلة التامة، اما
الشرط هنا فهو شرط معاملي ، وحينئذ ان كان بمعنى التعليق في العقد على امر
مجهول التحقق في المستقبل او معلوم فهو باطل كما عن المشهور من عدم امكان
الانشاء التعليقي . وان كان بمعنى الالتزام في ضمن العقد (كما هو الصحيح لغة
وعرفاً) فهو صحيح لان الالتزام موجود حين العقد من قبل المشروط عليه وبما
ان كلامنا (اشتراط التزام البيع الثاني في البيع الاول) فيكون البيع صحيحاً .
ثم ان الشرط الباطل على تقدير بطلانه غير مبطل للعقد على الاطلاق ،
وانما الشرط الذي يبطل العقد هو الذي يخل في تحقق اركان العقد او صحته .
اذن النتيجة هي أن شرط الفعل في هذه الصورة او شرط النتيجة لا عيب فيه
على القاعدة ولكن يوجد نص في المقام وهو «صحيحه علي بن جعفر» تقول

ان بيع الشيء الى شخص نسيئة بشرط أن يبيعني الشيء باطل^١ فملتزم بالنص في مورده ، واما شرط الوقف والبيع على شخص ثالث فيبقى على القاعدة صحيحاً .

والرواية لها سندان^٢ أحدهما صحيح اذ أنسند صاحب الوسائل الى كتاب علي بن جعفر صحيح ، والرواية رواها علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى ابن جعفر (ع) قال «سألته عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم الى أجل، ثم اشتراه بخمسة دراهم بنقد أيحل ؟ قال : اذا لم يشترط ورضيا فلا بأس» ومعناها اذا شرط ذلك فالبيع الاول غير صحيح كما هو الظاهر من البأس في المعاملات^٣، اي اذا كان ملزماً بالبيع فلا يصح لأن الشرط فقط غير صحيح ، لان السؤال عن حلية البيع والشراء ، فقال يصح اذا لم يشترط واما اذا اشترط فيفسد بيعه وشراؤه . وتوجد في هذا المضمون روايات كثيرة تؤيد هذه الصحيحة لانها ضعيفة السند.

(١) واما بعض ابناء العامة ، فقد قالوا بطلان البيع الثاني في هذا المجلس ، وانما يكون البيع الثاني صحيحاً اذا كان الفاصل بين البيعين شهراً واحداً على الاقل. ولكن هذا القول ايضاً غير صحيح لعدم دخول الزمان في الصحة .

(٢) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من احكام العقد ، رواية ٣٧١ / ٦ .

(٣) البأس في المعاملات ظاهره هو الفساد، كما ان البأس في الافعال الخارجية ظاهره التحريم . وقد ذهب بعض الى أن البأس ظاهر في الكراهة ولكنه غير صحيح . هذا وقد ذهب الشيخ الانصارى (قده) الى أن الباطل هو البيع الثاني . ولكن صحيحة علي بن جعفر كان السؤال فيها عن البيعين (باع ثم اشترى) فالامام (ع) قال اذا رضيا ولم يشترط فلا بأس واما اذا اشترط فالبيع والشراء باطلان، واذ كان السؤال عن البيع الثاني لاجاب الامام (ع) عن عدم البأس في البيع الثاني . على أن البطلان اذا كان راجعاً الى البيع الثاني ، فان البيع الاول يكون باطلا ايضاً وذلك لان البيع الثاني يبطل لبطلان الاول والا فلا وجه لبطلانه . اي ان الشرط يجعل المعاملة الاولى غريبة فتبطل لذلك .

وبهذه الرواية يكون التخلص من الربا بهذه الصورة لأبس به ، وبمفهومها نرفع اليد عن القاعدة الاولى التي تقول ان شرط النتيجة والفعل (البيع) ثانياً الى البائع ايضاً لأبس به . ولكننا نلتزم بالبطان في صورة اشتراط البيع الثاني بأقل من البيع الاول والعكس كما هو مورد الرواية (اختلاف الثمنين زيادة ونقصان) . أما اذا كان شرط البيع ثانياً بنفس الثمن الاول فلا بطان لعدم الدليل .

وأما ما ذهب اليه الشيخ الانصارى «قده» فهو الصحيح للصحيحة لارواية الحسين بن المنذر ، لان الحسين لم يرد فيه توثيق ، فتكون الرواية ضعيفة ، والرواية هي^١ قال «قلت لابي عبدالله عليه السلام يجيئني الرجل فيطلب العينة ، فأشترى له المتاع مرابحة (اي اشترى المتاع بمائة فأبيعه بمائة وعشرة) ثم اشترى منه مكاني . قال : اذا كان بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبيع ، وكنت أنت بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتري فلا بأس ، فقلت : ان اهل المسجد يزعمون أن هذا فاسد ، ويقولون ان جاء به بعد أشهر صلح . قال : انما هذا تقديم وتأخير فلا بأس» .

وأما ما ذهب اليه الشهيد الاول ، فهو خروج عن المتنازع فيه ، لان البائع قد فرضنا أنه يبيع الشيء وله قصد الى ذلك اذا التزم المشتري ببيعه ثانياً اليه ، واردة استرجاعه الى ملكه لا تضرفي قصد البيع . والى هنا تم الكلام عن الصورة الاولى .

وأما الصورة الثانية : فان وقع العقد مبنياً عليها - بحيث يكون الاتفاق السابق شرطاً ضمناً يوجب لزوم الوفاء به ، كالشروط الارتكازية من الصحة والسلامة للمبيع ، كما هو المعنى العرفي للشرط ، بأن تكون المعاملة منوطة

(١) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من احكام العقود رواية : ٣٧٠ / ٤ .

بالالتزام الذي قبل العقد - فلا فرق حينئذ بين ذكر الشرط في متن العقد وبين هذه الصورة .

وأما اذا كان الاتفاق السابق مجرد وعد بعده وقع العقد ، فلا يكون الاتفاق السابق ملزماً ، وحينئذ يكون المشروط عليه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، فلا يكون البيع باطلا ، للقاعدة وللصحيحة المتقدمة .

وأما اذا قلنا ان الشرط هو « الالتزام في بيع ونحوه » كما قال صاحب القاموس ، فهنا الشرط السابق على العقد ليس شرطاً ، لان الشرط هو الالتزام في ضمن المعاملة ، فلا بد من ذكره في متن المعاملة حتى تحصل الضرفية ، فهنا ايضاً لا يجب الوفاء بما اتفقا عليه قبل العقد ويكون المشروط عليه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل ، فيكون البيع صحيحاً للقاعدة وللصحيحة .

تنبيه : يمكن القول - في الصورة الاولى والثانية اذا كان العقد قد وقع مبنياً على الاتفاق السابق بحيث يجب الوفاء به -- بأن العرف يرى انطباق المعاملة القرضية عليهما ، لان القرض هو تبديل المال الخارجى بمثله في الذمة ، والنتيجة من المعاملتين : هو حصول احدهما على مائة دينار خارجية على أن تكون مضمونة عليه في ذمته ، وحينئذ لا يجوز الزيادة فيه ، وهذا غير المعاوضة .

واما الصورة الثالثة : فقد تبين حكمها مما تقدم .

ثم ان هذا الكلام نقوله حتى في ارادة المعنى الثاني من بيع العينة الذي هو مركب من ثلاث معاملات او المعنى الذي ذكره الشافعى بلا زيادة او نقصان .

ثم انه قد ذكر السيد الشهيد الصدر تخريجات فقهية متعددة كمحاولة لتحويل الفائدة الى وجه مشروع مع مناقشتها ، وهي :

الوجه الثالث : ان تكون الفائدة في مقابل عملية الاقراض التي تصدر من المقرض على اساس الجعالة ، لا مقابل المال المقترض ، كأن يقول من أقرضني

ديناراً فله درهم ، وهذه الجعالة تغري صاحب الدينار في تقدم لأقراضه ، وحينئذ يستحق عليه الدرهم بموجب الجعالة لا بموجب عقد القرض .

وقد ناقش هذه المحاولة بقوله : أولاً : ان الارتكاز العقلاني ينظر الى أن الدرهم في مقابل المال المقترض ، وجعله في مقابل عملية الاقراض مجرد لفظ فقط ، وحينئذ يكون الدرهم ربوياً . وثانياً : اذا قلنا بتحرر المتعاملين من الارتكاز العقلاني ، واتجهت ارادة المدين حقيقة الى جعل الدرهم بأزاء نفس عملية الاقراض فنقول : ان استحقاق الجعل المحدد في الجعالة انما هو بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لاعلى وجه التبرع ، وهذا هو حقيقة الجعالة كما اذا أمرت الخياط الخاص بأن يخيط لي الثوب فيمثل أمري ، فأنا أضمن له قيمة عمله ، وبامكاني أن احول اجرة المثل منذ البدء الى مقدار محدود فأقول من خاط الثوب فله درهم وحينئذ يسمى هذا جعالة .

والخلاصة أن الجعالة لا تتصور الاعلى عمل يكون له أجرة المثل في نفسه ، وقابل للضمان بالامر به ، واما ما لا ضمان له في نفسه ، ولا تشمل ادلة ضمان الغرامة فلا تصح الجعالة بشأنه ، وحينئذ لا تصح الجعالة على الاقراض بما هو عمل ، لان مالية الاقراض في نظر العقلاء انما هي مالية المال المقترض ، وليس لنفس العمل بما هو مالية زائدة ، ومع فرض كون مالية المال المقترض مضمونة بالقرض فلا يتصور ضمان آخر لمالية نفس عملية الاقراض ، وحينئذ لا تصح الجعالة ، لان الجعالة تحدد الشيء المضمون بالمال .

الوجه الرابع : ان المحرم هو القرض الربوي ، واما اذا أمرت البنك أن يسد ديني الذي لزيد ، فاذا سد البنك الدين فقد برئت ذمتي ، واشتغلت ذمتي بالمبلغ من حين قيام البنك بالتسديد ، وذلك لان البنك عند ما أتلف المبلغ بأمري فأنا أضمن قيمة التالف ، وفي هذه الحالة اذا التزمت أنا للبنك حين

اصدار الامر له بالتسديد بأن أعطيه أكثر من قيمة الدين اذا امتثل الامر ، فلم تكن هذه الزيادة ربوية ، لان الضمان ليس ضماناً قرضياً وانما هو ضمان بسبب الامر بالاتلاف .

وقد ناقش هذه الصورة اولا : بعدم الفرق بين الدين الحاصل بالقرض او الحاصل بسبب الامر بالاتلاف ، فان الزام الدائن مدينه بالزيادة يكون رباً بالارتكاز العرفي . وثانياً : اننا اذا سلمنا عدم حرمة الالزام بالزيادة في الحالة الثانية ، لعدم كونها زيادة في عقد القرض ، فما هو السبب الذي يجعل المدين ملزماً بدفع الزيادة ؟ وقد يجاب بأن السبب هو جعله يجعلها المدين ، وحينئذ يأتي نفس الاعتراض السابق على الجعالة من أن تسديد البنك لديني ليس له مالية اضافية وراء مالية نفس المال الذي يسدد لزيد بعنوان الوفاء فاذا كان هذا المال المسدد مضموناً فلا يمكن وجود ضمان آخر لنفس عملية التسديد ، وحينئذ لاتصح الجعالة لعدم امكان الضمان . ولنا أن نقول - على مسلك من يقول بصحة الجعالة هنا - بحرمة هذه المعاملة ، بتقريب أن المدين حيث التجأ الى البنك ليؤدي دينه الذي حل لعدم تملكه مالا يؤدي به دينه ، وحينئذ فقد اصبح البنك دائناً جديداً للمدين ، ولا بد للبنك أن يمهّل هذا المدين الجديد لعدم وجود أي فائدة من التخلص من الدائن الاول والالتجاء الى الدائن الثاني اذالم يكن في البين امهال ، وحينئذ الجعالة التي يجعلها المدين للبنك اذا قلنا انها صحيحة تكون على اداء الدين مع الامهال فكأن المدين قال «من أدى ديني وامهلني في ادائه فله دينار» ومعنى هذا وقوع الزيادة بأزاء الاجل في دين البنك ، وقد تقدم أن الادلة تمنع من الزيادة الالزامية على رأس المال في الدين كما في ربا الجاهلية سواء كانت هذه الزيادة في ضمن عقد جعالة او غيره .

ثم يقول السيد الشهيد : نعم اذا افترضنا أن تسديد البنك للدين كانت له قيمة

مالية كما اذا كان الدائن في بلد آخر وقد أمرت البنك الذي في بلدي أن يسدد ديني للدائن ، فهنا يمارس البنك عملية لها قيمة مالية زائدة على قيمة المال المدفوع ، اذن هنا بجيء ضمان الغرامة ، وحينئذ تصح الجمالة اذ هي تحديد ذلك المال المضمون .

الوجه الخامس : تحويل القرض الى بيع ، ومادام النقد من الاوراق النقدية (التي تكون بنفسها مورداً للبيع وماليتها اعتبارية) فهي لا تدخل في المكيل أو الموزون ، فبدلاً من قرض ثمانية عشرة، يبيع ثمانية عشرة مؤجلة ، فهنا وان حصلت الزيادة في المتجانسين الا أنهما ليسا من المكيل او الموزون ، وبامكان المرابي أن يلزم خصمه بفائدة جديدة فيما لو تأخر عن المدة المحددة، وذلك بأن يشترط بائع الثمانية عشرة على المشتري في عقد البيع أن يدفع درهماً مثلاً في كل شهر يتأخر فيه المشتري عن دفع الثمن المقرر، فهنا الزام المدين بدفع الدرهم فيما لو تأخر يكون بحكم البيع لانه شرط في عقد البيع فيكون لازماً ، اذ ليس هو شرط وقع في عقد القرض ولا هو شيء في مقابل الاجل .

وقد أجاب السيد الشهيد تبعاً لاستاذة السيد الخوئي «دام ظله» بعدم الجواز، لان الارتكاز العرفي يقول : ان هذا العملية هي عملية قرض قد ألبست ثوب البيع .

اما نحن فقد قلنا سابقاً بحرمة هذه العملية اذا كانت المعاملة نسيئة كما دلت الأدلة على ذلك^١ .

وقد ذكر السيد الخوئي (حفظه الله) سببين لعدم جواز هذه الحيلة : أحدهما .. هو أن المعاوضة تقتضي التغاير بين العضوين ، اما هنا فلا تغاير فهو ليس بمعاوضة .

(١) الأدلة هي التي تقول بجرىان الربا في المعدودات نسيئة ، وقد أخذنا بهذه الروايات خلافاً للمشهور .

وثانيهما -- هو الارتكاز العقلاني بأنها قرض ، لان ليس المراد من القرض بمقتضى الاصل في الارتكاز العقلاني الا تبديل المال المثلي الخارجي بمثله في الذمة فيصدق عرفاً عنوان القرض على المعاملة التي تتكفل بهذا التبديل ولو كان المنشأ فيها عنوان التملك بعوض ، وحينئذ تأتي احكام القرض التي منها عدم جواز الزيادة .

وهذا الوجه الثاني يشترك السيد الشهيد فيه مع استاذة .
واما بالنسبة للسبب الاول الذي ذكره السيد الخوئي فقد ذكر السيد الشهيد في رده بأن المغايرة هنا يكفي فيها ان يكون المضمن عيناً خارجية والمضمن امراً كلياً في الذمة ، وهذا يصحح المعاوضة . كما وردت الروايات في جواز بيع القيمي بجنسه في الذمة مع الزيادة كبيع فرس بفرسين في الذمة ' .
الا أن هذا الرد قد يكون صحيحاً اذا التزم السيد الخوئي (دام ظله) بجواز بيع المعدود بأزيد منه في الذمة ، ولكن نحن مادامنا قد انتهينا سابقاً الى حرمة هذه المعاملة حيث أن الروايات التي تدل على صحة ذلك هي مطلقة تشمل التقدير والنسيئة ، فتكون الروايات التي تمنع من بيع المعدود بمثله نسيئة مخصصة لها كما سبق ذلك ، على أنه لا يوجد عندنا رواية معتبرة تقول بجواز بيع القيمي بجنسه في الذمة .

اذن يبقى عندنا الجواب المشترك من قبل العلمين ، وقد ينقض عليه فيقال: يلزم على هذا القول صحة بيع من من الحنطة بمن منها مؤجلاً بدعوى أنه في الحقيقة قرض ، مع أن المسلم بطلان هذا البيع لانه ربا نسيئة على القول بأن الزيادة الحكمية تشملها ادلة الحرمة ، ولا نعرف قولاً بصحته بواسطة ارجاعه الى القرض . ومن لم يقل بطلان المعاملة للزيادة الحكمية فليس من باب أنه قرض

وقد يقال في رد الجواب المشترك من قبل العلمين «ان المعاملة قرض قد ألبرت ثوب البيع» بما ملخصه : ان الفاظ المعاملات موضوعة لنفس الاعتبار التي تنشأ بأسبابها وليست موضوعة الى النتائج ، وبما أن نفس الاعتبار الذي حصل هو انشاء البيع ، فالمعاملة بيعية .

ولكننا نقول : اننا نلتزم بهذه القاعدة القائلة بأن الفاظ المعاملات ليست موضوعة للنتائج وانما هي اعتبارات ولا حقيقة لها الا الاعتبار، ومع هذا نقول بقرضية هذه المعاملة .

وتوضيح ذلك : ان المعنى الذي يظهر من انشاء قولنا أقرضتك هذه المائة دينار الى سنة بمائة وعشرين ، ومن انشاء قولنا بعثتك هذه المائة دينار الى سنة بمائة وعشرين - هو واحد ، وهو التملك على وجه الصمان ، ولكن الانشاء الاول هو انشاء حقيقى لهذا المعنى ، والانشاء الثانى هو انشاء مجازى له ، فلم يتعدد الانشاء في المعنى حتى نلتزم بالانشاء اللفظى الذي هو مفاد القاعدة القائلة : بأن المعاملات لاحقيقة لها الا الانشاء^١ .

ولنا أن نقول أيضاً : ليست عندنا قاعدة تقول ان كل الفاظ المعاملات موضوعة لنفس الاعتبار التي تنشأ بأسبابها، اذ هذا يختلف باختلاف الدليل الذي يدل على المعاملة، فان كان ينظر الى الانشاء والعقد ويركز عليهما كما في قوله البيعان بالخيار ، او المتعاقدان ، فالحكم يترتب على العنوان المنشأ .

وأما اذا كان الدليل لا يركز على العنوان والانشاء ، بل انما يركز على المعنون والنتيجة كما في موردنا حيث أن أدلة حرمة الربا لم تركز على القرض الربوى المنشأ بالاعتبار حتى نخصص الحرمة بالقرض المنشأ ، بل الادلة تعمم الحرمة للربا سواء كان في القرض المنشأ اوفي القرض غير المنشأ بعنوان القرض ،

(١) وانما نلتزم بما قصده حقيقة . وهذا يختلف عن بيع المثل بمثله نسيئة ، لوجود الارتكاز العرفى هنا بخلافه هناك .

خصوصاً وان الادلة المطلقة في حرمة الربا تحرم الزيادة الالزامية التي بلا مقابل الالقاء الاجل ، وبما أن النظر العرفي الى بيع ثمانية دنانير بعشرة نسيئة يثبت وجود الزيادة بلامقابل الالقاء الاجل فهو الربا المنهي عنه وان كان بلسان البيع .

الوجه السادس : قد يقال انطلاقاً من فكرة تبديل القرض الى بيع : ان الدنانير تباع بعملة اخرى -- قيمتها اكثر من قيمة الدنانير العشرة -- وحيث أن النقود الورقية لا يجري عليها احكام بيع الصرف فلا يجب التقابض في المجلس فيجوز تأجيل الثمن . وعند حلول الاجل يتمكن البائع أن يأخذ من المشتري العملة الاخرى المتفق عليها أو ما يساويها من الدنانير العراقية من باب الوفاء ، وبهذا تحصل نفس النتيجة المقصودة للمقترض والمقرض بدون قرض .

وهذا غير ما قلناه في الوجه السابق (من بيع ثمانية دنانير بعشرة مؤجلة) لعدم المماثلة .

ولكن السيد الشهيد (رحمه الله) ادعى بحق أن العرف بارتكازه الناظر الى باب النقود يقول ان المقصود من النقود ما ليبتها دون خصوصياتها ، وحيث يأتي الارتكاز العرفي الاول القائل بأن هذه المعاملة هي معاملة قرضية (لانها تبديل مالية بمالية اخرى في الذمة) اذ لم يبق فرق بين العملة العراقية والعملية غير العراقية الاكون احدهما خارجياً والاخر ذمياً ، وهذا هو معنى تبديل الشيء الى مثله في الذمة وهو معنى القرض العرفي فتشمله احكام القرض في حرمة الزيادة .

نعم ، هذا التقريب يتم لو كان المنظور الى العملة غير العراقية ليس فقط - مآليتها وانما المنظور خصوصية اخرى غير المالية كقدم العملة او الصورة الموجودة فيها أو أي شيء آخر غير مآليتها العرفية ، فهنا يكون الفرق بين العملة الاولى والثانية ليس هو كون أولاهما خارجية والثانية ذمية .

الوجه السابع : ما تدل عليه موثقة محمد بن اسحاق بن عمار^١ « قال قلت لابي الحسن (ع) يكون لي على الرجل دراهم فيقول أخرني بها وأنا اربحك فأبيعه جبة تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم او قال بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال ، قال لا بأس» والظاهر أن هذا هو الربا اوبحكم الربا لان الربح وقع في مقابل التأجيل والامهال بالالزام فيه ، فتشمله ادلة الحرمة . نعم تقدم منا حمل هذه الروايات على عدم الالزام للجمع بينها وبين روايات « أتقضي أم تربى » واستفدنا هذا الجمع من الروايات ايضاً .

وقد نقول : ان ظاهر الرواية هو فيما اذا جاء المدين واشترى شيئاً من الدائن بأكثر من قيمته واشترط عليه تأجيل القرض الذي حصل اجله الى سنة ، فهنا المعاملة صحيحة لان شرط سقوط المطالبة الى سنة وقع في عقد البيع ، و الممنوع في الروايات هو الزيادة في تأجيل الدين وهنا بان شرط لم يزد الدين وانما بشرائي للكتاب زاد رأس مال الدائن ، وأما سقوط حق المطالبة فكان بالشرط . وأما روايات « أتقضي أم تربى » فهي في صورة كون الدائن قد الزم المدين بالزيادة في مقابل التأجيل .

الوجه الثامن : قديقال بأن البنك يعتبر نفسه وكيلاعن المودعين في الاقراض من أموالهم ، والاموال تبقى على ملكية اصحابها ، وحينئذ يكون الدائن هو المودع والبنك وكيل في الاقراض من قبل الدائن بالشكل الذي يرثيه ، وهنا يمكن للبنك أن يشترط على المقرض ضمن عقد القرض أن يدفع زيادة على المبلغ المقرض عند الوفاء للبنك نفسه ، فهنا لم يحصل للمقرض اي حق في الزيادة وانما الزيادة للبنك .

وهذه الصورة مخالفة لما هو الموجود في الخارج من أن البنك هو المقرض

(١) الوسائل ج ١٢ باب ٩ من ابواب العقود ، حديث ٤ / ص ٣٨٠ .

حقيقة ، وأنه هو الذي يتحمل الخسارة لو لم يدفع المقرض ، وأن المودع لا يهمه ان أقرض البنك او لم يقرض ، وهو يستلم امواله كاملة غير ناقصة حتى لو لم يدفع المدين دينه ، كل هذا يدل دلالة واضحة على أن الدائن هو البنك وهو الذي يتحمل الخسارة لو حصلت ، ولوقبلنا أن البنك وكيل في الاقراض من قبل الدائن بالشكل الذي ترتبه ، فلا يتمكن البنك من اشتراط الزيادة له ، لانه وكيل ، فشرطه هو شرط الموكل ، وحينئذ وان كانت الزيادة ليست للدائن الا أنه ربا لشمول بعض الروايات التي تقول «فلا يشترط الا مثلها» اي ان كل شرط فيه نفع لا يجوز سواء كان للمقرض او لغيره (كالوكيل) .

نعم ، اذا اشترط البنك على المقرض أن تكفله شركة التأمين او شخص متمول لاجل الا يضيع المال فيما لو لم يدفع ، فان هذا الشرط جائز وان كان الكفيل لا يرضى بأن يكفل الا لقاء مبلغ من المال ، اذ من حق البنك أن يحافظ على ماله من الضياع ويطلب كفيل ، وهذا شرط لا يجزى نفعاً الى البنك حتى يقال بربوبيته ، وحينئذ اذا كانت حجة البنك في أخذ الفائدة هو مقابل عدم الوفاء ببعض الديون التي تسمى بالديون الميتة ، فيمكنه أن يسلك هذا الطريق للتأمين على أمواله من الضياع . كما يمكن للبنك أن يأخذ -- في صورة كونه وكيل -- في القرض -- اجرة على عمله الذي يقوم به ، وهذه غير الفائدة .

نعم يتمكن البنك ان يكون وكيلاً عن المودعين في اجراء عقد مضاربة مع التجار ، ويجعل التجار للبنك جعالة على عمله ، والاشراف على عقد المضاربة الى حين الانتهاء ، ولتكن الجعالة « ١٠ في المائة » مثلاً ، وجهالة الجعالة هنا غير مضرة كما أن عدم ملكية المال للجاعل حين الانشاء ايضاً غير مضر ، لان المجموع له لا يملك المال الا بعد انجاز العمل ، وحينئذ يكون المال قابلاً للتملك من

قبل المالك بعد انجاز العمل وهو لا بأس به ^١ .

وهذه العملية صحيحة مقبولة بنسأ على أن المضاربة لا تختص بالدينار

والدرهم الذهبين كما هو الصحيح .

وهذا الوجه لا بأس به ، ولكن يجب أن يلتزم المودعون بالخسارة ان

حصلت ولا يتحمل التجار والبنك شيئاً منها لما هو مقرر في باب الجعالة ، وأن

لا تسحب هذه الودائع الى مدة محددة .

ولكن يمكن البنك الذي يكون وكيلا عن اصحاب الاموال في توضيفها

مع امواله او مستقلة في المضاربة أن يتعهد لموكله بجبران الخسارة .

وهذه هي الاطروحة التي طرحها السيد الشهيد في كتابه البنك اللاربوي

في الاسلام ^٢ .

والى هنا تم الكلام حول الصور المخرجة عن الربا القرضي وقد رأينا عدم

تمام بعضها .

(١) ان الروايات التي هي الدليل على صحة هذا هي :

صحيحة زرارة قال : قلت لابي عبدالله (ع) : ماتقول في رجل يعطى المتاع فيقول

ما ازددت على كذا وكذا فهو لك ؟ فقال (ع) : لا بأس .

وصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله (ع) أنه قال في رجل قال لرجل : بع نوبى

هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك قال (ع) : ليس به بأس . الوسائل ج ١٢ باب ١٠ من

ابواب احكام العقود ، حديث ١ ، ٢ ، ٣٨١ .

(٢) ولعل ما يجرى الان في البنوك في الجمهورية الاسلامية في ايران هو تطبيق

لهذه الاطروحة ، حيث أن العامل يعطى المال الى البنك ولم يكن له حق سحبه لمدة معينة ،

ويكون البنك وكيلا عنه في اعطائه الى التجار مع مال البنك للمضاربة به ويكون للبنك

نسبة من الابع معينة . واذا خسر العمل فالبنك يتحمل الخسارة لوحده لانه تعهد لموكله

جبران خسارتهم ان حصلت .

تعقيب :

قلنا فيما تقدم بأن مسألة التخلص من الربا بالصور المتقدمة ، يتوجه اليه اشكال رئيسي ملخصه : أن المعاملة التي ينشئها المتعاملان بقصد التخلص من الربا لا يقصد اليها قصداً جدياً ، وبذلك تبطل المعاملة لعدم القصد اليها ، ويذكر في هذا المجال «أن الصحة والفساد والحلية والحرمة دائران مدار قصد المحلل والمحرم»^١ ويستند هذا القول الى الحديث الشريف « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى» .

وقد ذكرنا في جواب هذا الاشكال : بأن القصد الذي هو امرائشائي وبيد المتعاملين يمكن أن يوجد بصورة جدية من قبلهما ، وبما أن عناوين المعاملات تتحقق بالانشاء الجدي فهي تتحقق اذا قصدت من قبل الطرفين . نعم الداعي الى المعاملة قد يكون هو الفرار من الحرام الى الحلال ، وقد اشارت الروايات الى عدم الاشكال فيه ومدحته . اذن حينما نقول بجواز عمالية من عمليات التخلص من الربا ، انما نقول بذلك في صورة وجود الانشاء والقصد الجدي الى المعاملة الذي هو اعتبار نفسي مبرز من الجانبين ، وان كان الداعي هو الفرار من الحرام . واما اذا لم يكن القصد الجدي الى المعاملة المخرجة عن الربا موجوداً ، وانما كان القصد الى الربا فقط فالمعاملة ربوية .

وأما ما ذكره الشيخ الانصاري «قده» في كتاب المكاسب من الموارد التي يتخلف العقد فيها عن مقصود المتبايعين فلا يمكن أن تكون دليلاً على عدم وجود قاعدة « العقود بالقصود» وأن القصد الجدي ليس بواجب في المعاملات اذ يمكن أن يقال ان هذه الموارد استثناءات دل الدليل على خروجها من القاعدة

(١) منية الطالب للخوانساري ١٠/١ .

فصحت مع عدم القصد اليها ، والموارد هي :

١ - اطبق العلماء على أن عقد المعاوضة اذا كان فاسداً فإنه يؤثر في ضمان كل من العوضين القيمة ، لافادة العقد الفاسد الضمان عندهم فيما يقتضيه صحيحه اي أن العقد الصحيح فيه ضمان فكذلك العقد الفاسد للقاعدة مع أن المتبايعين لم يقصدا الا ضمان كل منهما بالآخر ، فاذا بعث كتابي بوزنة من حنطة وكان العقد فاسداً فأنا اضمن وزنة الحنطة بقيمتها ، والاخر يضمن الكتاب بقيمته ، وهذا غير مقصود للمتبايعين . وليس الضمان بالقيمة مستنداً الى قاعدة اليد « على اليد ما أخذت حتى تؤدي » إذ أن هذا الوجه لم يذكره البعضهم معطوفاً على الوجه الاول ، وهو اقدامهما على الضمان .

٢ - ان الشرط الفاسد اذا قصد اقتران العقد به ، فهو غير مفسد للعقد ، ولا يجب الوفاء به ، مع أن المتبايعين لم يقصدا الا اقتران العقد بالشرط الفاسد . فهذا ايضاً تخلف العقد عن مقصود المتبايعين .

٣ - بيع ما يملك مع ما لا يملك ، فان كـل العلماء يقولون بصحته فيما يملك دون الآخر ، مع أن المتبايعين قصدا بيع ما يملك مع ما لا يملك ، فتخلف العقد عن مقصود المتبايعين ايضاً .

٤ - بيع الغاصب لنفسه ، فان مثل هذا البيع يقع للمالك مع اجازته على قول كثير ، فهنا ايضاً وقع التخلف حيث أن المتبايعين قصد وقوع البيع للذي عنده السلعة المغصوبة .

ولكن يمكن أن يقال هنا ١ : بأن الغاصب عندما بساع الشيء المغصوب والمشتري عندما اشترى لم يقصدا خروج المغصوب من الغاصب (البائع) ودخوله الى المشتري ، اي لم يكن للبائع وللمشتري اي دخل في تقويم المعاملة ، وانما وقعت المعاملة بين المالكين لما لكيهما ، فادعى الغاصب أنه المالك

للسلعة المغصوبة ، فاذا تبين أنها لغيره صح العقد على ما قصده ، اي وقوع البيع لما لكي الثمن والمثمن ، فلم يتخلف قصد المتبايعين . نعم يكون للبائع وللمشتري دخل في تقويم المعاملة اذا كان احدهما او كلاهما محل اعتبار ، اي دخلا في تقويم العقد .

هـ - ترك ذكر الاجل في العقد المقصود به الانقطاع كالمتعة ، فان ترك ذكر الاجل يجعله دائماً على قول مشهور ، فقد وقع التخلف هنا ايضاً ^١ .

وهذا الخامس انما يكون تاماً اذا قلنا ان زواج المتعة حقيقة مختلفة عن الزواج الدائم ، وأما اذا قلنا ان زواج المتعة والدائم حقيقة واحدة ، وذكر الاجل مانع من الدوام ، فلم يقع الدوام مع ذكر الاجل ، فان لم يذكر الاجل فوقوع الدوام ليس بلا قصد ، لانهما حقيقة واحدة . هذا اذا قبلنا قول المشهور ، ولكن قديقال : ان عدم ذكر الاجل لا يوقع المتعة كما دلت على ذلك الروايات وأما أن العقد ينقلب دائماً فلا دليل عليه ، لان الرواية التى ذكرت الدوام هي في مقام الفرق بين المتعة والدوام من ناحية الانشاء بذكر الاجل وعدمه ^٢ .

ثم ان الاشكال المتقدم لا يأتي على الصور التي يتخلص بها من الربا في المعاوضة اذا كان بين المثلين تفاضل في القيمة ، اذ القصد لاجل التخلص من الربا المعاوضي موجود عند المتعاملين بالضرورة ، لان قيمة من من الارز الجيد اذا ساوت منين من الارز غير الجيد فلا تعد المبادلة بينهما ربا عند العرف ، لعدم

(١) المكاسب ١ / ٨٤ .

(٢) فمن الروايات موثقة عبدالله بن بكير قال : قال ابو عبدالله (ع) في حديث ان سمي الاجل فهو متعة ، وان لم يسم الاجل فهو نكاح بات . الوسائل ج ١٤ باب ٢٠ من ابواب المتعة ، حديث ٤٦٩ / ١ .

النفع والزيادة الا في الحجم ، وهي ليست ميزان النفع في التجارة ، ولكن الشارع منعنا من ذلك ، فنتعبد بعدم صحة مثل ذلك البيع ، وحينئذ يلجأ الناس بطبيعة فكرهم اذا كانوا متشرعين الى احدى الصور المتقدمة كضم الضميمة الى الجنس الناقص ، ويقصدونها حتماً لاجل عدم الوقوع في الربا . نعم الاشكال المتقدم يرد على الربا القرضي . وعلى الربا في المعاوضة اذا لم يكن بين المثلين تفاضل في القيمة .

والان بعد أن شرعنا في الاشكال الرئيسي على الوجوه المتقدمة لأبأس بالتعرض لاهم الاشكالات عليها :

اهم الاشكالات على الوجوه المتقدمة :

وهذه الاشكالات تتوجه الى وجوه التخلص من الربا المعاملي ، وهي :
الاشكال الثاني : لقد ذكروا في تعريف الحيل أنها «ما يتوصل بها الى مقصود بطريق خفي» وهي على أقسام أهمها :

- أ - ما يتوصل بها بطريق مباح الى اثبات باطل او ابطال حق .
- ب - ما يتوصل بها بطريق مباح الى اثبات حق او دفع باطل .
- ج - ما يتوصل بها بطريق مباح الى السلامة من الوقوع في مكروه .
- د - ما يتوصل بها بطريق مباح الى ترك مندوب .
- هـ - ما يتوصل بها بطريق حرام للتوصل الى اثبات حق او ابطال حق او السلامة من الوقوع في مكروه او الى ترك مندوب .

ففي الاول : تكون الحيل محرمة لان اثبات الباطل حرام بالبدهة .
وفي الثاني : تكون الحيل واجبة او مستحبة ، لان دفع الباطل واجب اذا انحصر كما في بعض الموارد التي توجد طرق متعددة لدفع الباطل او اثبات

الحق . وقد قيل بأن الحيلة في الثالث مستحبة او مباحة وفي الرابع مكروهة ، ولكن هذا غير واضح لعدم الملازمة بين السلامة من الوقوع في المكروه وبين الاستحباب ، وكذلك لاملازمة بين ترك المنسوب والكراهة ، وعلى تقدير الملازمة والتسليم بها فلا يلزم أن يأخذ المتلازمان حكماً واحداً ، حيث أن الاحكام الشرعية وليدة المصالح والمفاسد ، فقد تكون المصلحة في الفعل فيأمرنا الشارع به على وجه الاستحباب ، ولكن ترك هذا الفعل ليس بمكروه اذ من المحتمل عدم وجود مفسدة في الترك فيكون مباحاً .

وأما الخامس : فهو حرام بجميع أقسامه ، اذ أن كل شيء قصد به تحريم ما أحل الله او تحليل ما حرم الله كان اثمًا . وبعد هذا يتبلور الاشكال الاول على الوجوه المتقدمة ، وهو : هل ان الوجوه المتقدمة هي طرق محرمة او مباحة يراد بها التخلص من الحرام او الباطل ؟ .

والجواب : اننا نفهم اباحة ما جوزناه من صحة الروايات التي جاءت بذكرها ، وحينئذ لا بأس بأن يتوصل بها للتخلص من الحرام او الباطل ، ولذا نجد كلام الامام عليه السلام في رد الاعتراض عليه بأن هذه حيلة مخرجة عن الربا موضوعاً «نعمت الحيلة الفرار من الحرام الى الحلال» مقرأ لهذه الطرق ومبيناً عدم البأس بها .

الاشكال الثالث : ان روح الوجوه المقدمة هي روح عقود ربوية ، وان كانت ظاهراً خارجة عن الربا ، اذ أن الاطراف المتعاملة تعلم او يجب أن تعلم بذلك ، وحينئذ تكون هذه الاعمال هزلية عند المتعاملين .

والجواب : اننا اذا قلنا بهزلية هذه المعاملات فيلزمنا أن نقول بهزلية أن تباع الحنطة الجيدة بالردیئة مع التساوي لان العقلاء لا يرون صحة هذه المعاملة . وثانياً : نقول في حل الاشكال ان الروايات الواردة في صحة هذه الطرق نستكشف

منها عدم هزلية هذه المعاملات ، بل هي معاملات عقلانية مقصودة للمتبايعين ،
ويترتب عليها احكام العقود أيضاً .

وبما اننا قبلنا من الشارع نعبداً عدم جواز بيع حقة من الحنطة بحقتين من
الرديئة مع أن العقلاء يرون صحة ذلك فيلزمنا هنا قبول هذه الطرق المخرجة
عن الربوية تبعداً مادامت قد نطقت بها الروايات الصحيحة .

الاشكال الرابع^١ : وهذا الاشكال لا يختص «بالربا المعاملي» بل يعم الوجه
الذي يتخلص به من الربا القرضي ايضاً ، وتوضيح ذلك ملخصاً : ان هذا الاشكال
هو في احد قسمي الربا المعاملي وهو ما اذا لم يكن بين المثلين تفاضل في القيمة
كالدينارين من صنف واحد ، وكر من حنطة مع كر آخر من صنف واحد وصفة
واحدة ، وفي الربا القرضي .

فقال صاحب الاشكال : « واما القسمان الاخيران اي الربا القرضي والمعاملي
الذي يعامل ربوياً فلم يرد فيهما حيلة على ما يأتي الكلام فيه الا بعض الاخبار
القابلة للمناقشة فيها سنداً وممتناً ، او القابلة للجمع بما لا يلزم منه ذلك ، بل لو
فرض ورود اخبار صحيحة دالة على الحيلة فيها لا بد من تأويلها اورد علمها الى
صاحبها ، ضرورة أن الحيل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد وتعطيل
التجارات وغيرها مما هي مذكورة في الكتاب والسنة . فاذا فرض أن القرض
الى سنة بربح عشرين في مائة ظلم فلو عمل بالحيلة وباع مائة دينار بمائة وعشرين
نسيئة الى سنة كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا اشكال ، ولو كان في مبادلة اكرار
من الحنطة بضعفها الى سنة مع تساوي جنسهما صنفاً وصفة ظالم وفساد لا يعقل

(١) البيع للسيد الامام الخميني ٢/٤٠٥-٤١٦ وقد عبر عن هذا الاشكال بالعويصة
والعقدة في قلوب كثير من المتفكرين . واشكال من غير منتحلي الاسلام . . . التثبت في حل
هذا الاشكال بالتعبد بعيد عن الصواب .

اخر اوجه عنهما بضم منديل الى الناقص ، وهو واضح كما لا يعقل تجويز الظلم والفساد . وان شئت قلت : لو ورد نص في الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنة المستفيضة ، وليس من قبيل التقييد والتخصيص .. . ولو قيل : أن ما ذكر من الظلم والفساد نكتة جعل الحكم لاعلة . يقال : مسلم لكن ذلك يوجب صحة التخصيص والتقييد ، واما المخالفة لتمام الدلالة فلا يمكن تصحيحها بذلك ، وفي المقام اذا كانت الحكمة في حرمة الربا ما ذكر من المفاسد لا يجوز التخلص فيه في جميع الموارد بحيث لا يشذ منه مورد ، للزوم اللغو في الجعل ، فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات ، وتحليله بجميع اقسامه وأفراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتب المفاسد من قبيل التناقض في الجعل او اللغوية فيه .. . ثم انه لو كانت الحيلة بتلك السهولة مصححة لاكل الربا نتيجة فلم لم ينبه عليها رسول الله نبي الرحمة صلى الله عليه وآله ، لئلا تقع الامة في ذلك الحرام الذي هو ايدان بحرب من الله ورسوله ، ودرهم منه اعظم من سبعين زنية بذات محرم ، وفي نقل انه صلى الله عليه وآله كتب الى عامله في مكة بقتال المرابين ان لم يكفوا عن المراهبة ، فلو كان الانتفاع بمثل الربا جائزاً بسهولة وانما يحتاج الى ضم شيء الى شيء او تغيير كلام لما احتاج الى كلفة القتال وقتل النفوس ، بل كان عليه صلى الله عليه وآله تعليم طريق الحيلة حفظاً لدماء المسلمين ، فيعلم مما ذكر وما لم يذكر ان لاسبيل الى الحيلة في تلك الكبيرة الموبقة » .

ثم ذكر السيد الامام حفظه الله تعالى أن الروايات الواردة في التخلص من الربا القرضي هي روايات ضعاف الا رواية الشيخ (قد ه) باسناده عن احمد ابن محمد عن ابن أبي عمير عن محمد بن اسحاق بن عمار : قلت لابي الحسن (ع) يكون لي على الرجل دراهم فيقول : أخرني بها وأنا اربحك ، فأبيعه جبة

تقوم علي بألف درهم بعشرة آلاف درهم اوقال : بعشرين ألفاً وأؤخره بالمال قال : لا بأس »^١ .

ثم ذكر أن في نفسه شيئاً من محمد بن اسحاق الصراف الواقفي بقول الصدوق الذي هو أخبر من متأخري أصحابنا بحال الرجال .

ثم قال « وكيف كان ان صدق على امثال تلك الحيل الربا، ولم تخرجها الحيل عن الموضوع فتكون تلك الروايات مخالفة للكتاب والسنة القطعية، ولو منع عن ذلك وقيل بأنه عنوان آخر وكان البيع داعياً للتأخير او القرض فالتخالف والتنافي بينها وبين الاخبار الصحيحة المتقدمة والكتاب بحاله » .

هذا تمام ما ذكره السيد الامام حفظه الله تعالى في الاشكال على التخلص من الربا القرضي وفي قسم من الربا المعاملي . وخلاصة الاشكال يرجع الى ثلاثة صور كما صرح بها في كلامه وهي :

١ - تبديل القرض بعنوان البيع، مثل أن يبيع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً نسبيته .

٢ - مبادلة اكرار من المحنطة بضعفها مع المساواة صنفاً وصفة مع ضم مندبل الى الناقص .

٣ - ما تدل عليه رواية اسحاق بن عمار .

ونحن نقول في مناقشة ما ذكر :

١ - لا يمكننا تطبيق عنوان الظلم الذي يحكمه بقبحه جميع العقلاء على

(١) الوسائل ج ١٢ باب ٩ من ابواب احكام العقود ص ٣٨٠ حديث (٤) وهذه الرواية تقدمت وهي موثقة ، وتوجد موثقة ثانية لمحمد بن اسحاق بن عمار، فقد روى محمد بن اسحاق بن عمار قال: قلت للرضا (ع) الرجل يكون له المال فيدخل على صاحبه يبيعه لؤلؤة تسوى مائة درهم بألف درهم ويؤخر عنه المال الى وقت . قال : لا بأس به قد امرني أبي ففعلت ذلك ، وزعم أنه سأل ابا الحسن (ع) عنها فقال مثل ذلك » .

جميع اقسام الربا وذلك للنقض والحل ، اما النقض فقد وردت الادلة في رفع حكم الربا في بعض الموارد « كبيع العرية » فاذا كان ظلماً فكيف يجوز الظلم؟ واما الحل : فقد قلنا في قسم الربا من الناحية الاقتصادية ، اذا كان الربا غير فاحش فهو أمر مرغوب فيه عند البعض وهم الكثير لانه يفيد المجتمع وينعش الاقتصاد ، اذ يؤدي هذا الربا المعتدل الى رغبة الناس في اقراض اموالهم للآخرين ، اذن ليست حرمة الربا محل اتفاق بين علماء الاقتصاد ، وليس كونه ظلماً وفساداً واضح عندهم ، وحينئذ لا يمكن رد ما جاء في التخلص منه بأنه ظلم . وقد تقدم منا في ربا القرض التعرض الى أن المراد من لفظة الظلم في الروايات هو الظلم المعاملي ^١ .

٢ - اننا لم نحرز أن الحرمة في الربا هو بلحاظ النتيجة (أن يأخذ الدائن زيادة عن رأس ماله) ^٢ بل ان الحرمة جاءت على موضوعها وهو العقد الربوي، فما لم يوجد عقداً ربوياً لا يمكن القول بالحرمة ، ولذا نتعبد نحن بحرمة الزنا وبحلية الزواج الدائم والمنقطع مع أنه لا فرق بينهما من ناحية النتيجة الا بالعقد اللفظي، وكذلك نقول بأن رد القرض مع الزيادة من دون شرط جائز ايضاً بلا خلاف بين العلماء مع أن نتيجته هي نتيجة الربا ان لم نلاحظ الثواب الاخروي على الهدية، وكذلك نقول بجواز الهدية التي تهدي الى شخص بداعي القرض

٣ - ان انقول - بأن « تحريم الربا لنكته الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه وافراده مع تغيير عنوان لا يوجب نقصاً في ترتب المفساد من قبيل التناقض في الجعل واللغو فيه » - فاقد الدليل ، اذ ما هو الدليل على

(١) يراجع ربا القرض عند الامامية ، والمراد من الظلم المعاملي هو اخذ الزيادة

بلامبرر شرعى .

(٢) ولذا اذا رد المقرض اكثر مما اقترض من دون شرط جاز هذا بالاجماع .

أن تغيير العنوان لا يزيل الربا ويبقي المفاسد كلها ؟ بل ان تغيير العنوان يخرج المعاملة عن كونها ربوية موضوعاً ، ويلزم المعاملة التي خرجت عن الربوية احكامها الخاصة المخالفة لاحكام المعاملة القرضية الاولى ، كما أن عنوان الزواج يخرج العمل عن كونه زناً محرماً مع أن المقصود واحد فمبادلة كرم من الحنطة مع منديل بكرين منها يختلف عن مبادلة كر بكرين منها ، وكذلك ما دلت عليه رواية محمد ابن اسحاق اذ بيع الحبة بألفين او عشرة آلاف درهم معاملة لها احكامها بخلاف ما اذا ألزمه باعطاء ألفين او عشرة آلاف في مقابل تأجيل الدين الى سنة او اكثر . اذن لا لغوية ولا تناقض لاختلاف الاحكام بين الصورتين اللتين لا حقيقة لهما الا الانشاء .

٤ - ان تنبيه الرسول (ص) لو كان موجوداً في الحيل فأيضاً لا ينفع في اصرار بعض على المعاملات الربوية وذلك راجع الى عقيدة البعض « بحل هذه المعاملات الربوية وفساد ما جاء به الاسلام من أحكام » ولذلك يصبر الكفار وغيرهم من المعاندين على ارتكاب الشيء الذي هو على خلاف ما جاء به الاسلام ، ولذلك من غير الصحيح افتراض أن الناس كلهم مطيعون للدين الاسلامي الحنيف فيقال لما ذا لم يبين لهم الرسول (ص) طريقة التخلص من الربا فيما خذون بها ، اذ قبول كلام الرسول (ص) معناه هدم طريقتهم في التعامل والمجوء الى سلام الذي يرونه مخالفاً لطريقتهم ، ولذلك فقد قال الرسول (ص) في اول الدعوة « قولوا لا اله الا الله تفلحوا » ومع هذا لم يقل بهذه المقالة كثير ، ونشأت الحروب بين الفريقين واريقت الدماء .

وبهذا يفهم أمر الرسول (ص) لعامله على مكة بمحاربة المرابين الذين يصرون على الربا ، على أن بيان الرسول (ص) للمتعة لم ينفع المجتمع الذي كان يرى ذلك زناً فحرمت من البعض اجتهاداً في مقابلة النص ، والى الان نرى

من يتبع اهل السنة في طريقتهم قد يقدم على الزنا ولا يقدم على المتعة التي أحلها الرسول (ص) وليس هذا الاعناداً وعدم اعتقاد بالطريق السهل الواضح المنجي للانسان من الهلكة والذي فيه نتيجة حسنة . على أن اعتقادنا بأن قول الامام (ع) هو قول الرسول (ص) فلماذا لم نتبع الامام في طريقة التخلص من الربا ؟ .

٥ - اذا اعتقدنا بوثاقة محمد بن اسحاق ، فيجب العمل بروايته وان كان واقفياً وذلك لان الميزان هو وثاقة الراوي وان كانت عقيدته فاسدة، فلا مجال للمخدشة فيه من هذه الناحية . على أن روايتي محمد بن اسحاق ليس ظاهريهما هو الا لزم بهذا البيع المحاباتي حتى يؤخر الدين ، واي الزام هنا ؟ ! وانما يستفاد من الروايتين أن البيع المحاباتي ليس فيه الزام وقد حصل والمدين له أن يشتري او لا يشتري ، او أن المدين محتاج حقيقة الى هذا البيع المحاباتي .

٦ - ثم ان الاشكال على الحيلة الاولى غير وارد وذلك : لان الدينار ان كان المراد منه هو الدينار الذهبي المسكوك فتبدل القرض الى عنوان البيع لا يفيد لانه يكون ربا معاملياً، وان كان المراد منه هو الدينار الورقي الرائج في هذا الزمان، فقد قلنا سابقاً أن الربا يقع فيه اذا كان على وجه النسبة^١ وان كان المراد من الدينار الورقي ويبيعه بمائة وعشرين نقداً فهذا لا يحقق مأرب المرابي ولا يقدم عليه احد .

نعم يرد الاشكال عليها اذا قلنا أن بيع مائة دينار بمائة وعشرين نسيئة ليس بمحرم، وحيث يقال ان هذه المعاملة ينطبق عليها عنوان القرض العرفي والشرعي قهراً، لان القرض هو تملك مال على وجه الضمان، وهو موجود هنا فلا يجوز مع الزيادة، اي أن المعنى الذي يظهر من الانشائين واحد، امكن احدهما حقيقة والاخر مجاز، فقوله اقرضتك مائة بمائة وعشرين الى سنة هو التعبير الحقيقي من الانشاء وقوله

(١) لان الدينار الورقي معدود، وقد قلنا بجريان الربا في المعدود نسيئة للروايات .

بعتك مائة مائة وعشرين الى سنة هو التعبير المجازي لالانشاء ، والمعنى من الانشائين واحد وهو التملك على وجه الضمان، فلايجوز مع الزيادة اذا قصد المعنى الحقيقي .

ويمكن تقريب هذا بالمثال الاتي : كما اذا قال شخص وهبتك هذا المال ثم قال بعتك هذا المال بلائمن ، فالمستعمل هنا في المثالين هوامر واحد وهو التملك المجاني الا أنالتعبير مختلف فالتعبير الاول استعمال حقيقى والتعبير الثاني استعمال مجازي . وهذا الذي قلناه هنا لاينافي ماقلناه من أن المعاملات لاحقيقة لها الا الانشاء، لان المراد من الانشاء اذا كان مختلفاً فالمتبع صورة الانشاء ، وأما اذا كان المراد من الانشاء واحداً فيكون تعدد الانشاء عبارة عن استعمالين (حقيقي ومجازي) .

هذه جملة الاشكالات على كلام السيدالامام حفظه الله تعالى، ولكن يمكن أن يقال : أن روايتي محمد بن اسحاق بن عمار تتعارض مع روايات «أتقضي أم تربي» فانهما دلتا على حرمة ما اذاكان بقاء القرض يجر منفعة ، فهنا ايضاً كذلك اذ بقاء القرض يجر منفعة ، وحيثذ اذا كان الدائن ملزماً للمدين بالبيع المحاباتي فهو حرام ، لان روايات «أتقضي أم تربي» تحرم ذلك . وأما اذا كانت الروايات لاتلزم المدين بالبيع المحاباتي اوكان المشتري محتاجاً الى البيع المحاباتي حقيقة فلا بأس بها وتكون عملية محللة .

وبهذا يمكن الجمع بين روايات «أتقضي أم تربي» وبين روايتي محمد ابن اسحاق بن عمار، ويوجد شاهد لهذا الجمع الدلالي من الروايات كرواية اسحاق بن عمار عن أبي الحسن (ع) « قال : سألته عن الرجل يكون له مسع رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه ، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه . قال : لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً »^١ ورواية

الصدوق بسنده عن اسحاق بن عمار هي موثقة أو حسنة .
والخلاصة : تكون الصورة الثالثة للتخلص من الربا صحيحة ولا اشكال عليها
كما لا اشكال على الصورة الثانية أيضاً .

الفصل الزايع

ويشتمل هذا الفصل على مسائل متفرقة مرتبطة بالبحث مثل مسألة وجوب رد الزيادة في الربا الى صاحبها ، ومسألة انقلاب المعاملة ربوية ، ومسألة المعاوضة بنقد على شيئين يكون احدهما نقداً ، ومسألة مالورجع البائع على المفلس بعين ماله ، ومسألة ما اذا بيع المتمثلان وكان احدهما معيباً ثم تصرف فيد ، وماشابه هذه المسائل التي لها ارتباط بالربا بشكل وبآخر كما ستعرف ان شاء الله تعالى .

المسألة الاولى : في رد الزيادة في الربا .

ونتكلم في هذه المسألة من اربعة جوانب :

أ -- في وجوب رد الزيادة في ربا القرض على مقتضى القواعد .

ب - في وجوب رد الزيادة في ربا المعاملة على مقتضى القواعد .

ج -- ثم ننظر الى الايات القرآنية والروايات .

د -- ثم نذكر ماذا يستفاد من الروايات .

أما الجانب الاول : فان مقتضى القاعدة الاولى هو وجوب رد الزيادة المأخوذة في العقد القرصي ، ضرورة بقائها على ملك المالك معينة او مشاعة ، فحكمها حكم غيرها من الاموال التي للغير من الرد او الصدقة لاننا استنتجنا أن اشتراط الزيادة في عقد القرض لا يفسد اصل القرض ، وحينئذ فان كان الزائد موجوداً

فيجب ارجاعه ، وان كان تالفاً فيجب رد عوضه .

أما الجانب الثاني : فقد قلنا سابقاً أن المتجه هو فساد المعاملة الربوية ، فيبقى كل من العوضين على ملك صاحبه لا الزيادة فقط ، اذ الفرق بينه وبين القرض واضح ، فعلى مقتضى القاعدة الاولى يجب رد كل مال الى صاحبه ، هذا ولكن كل واحد منهما له حق أن يبقى في يده قدر ما في يد الغير فلا يدفعه له حتى يستلم ماله ، أما الزائد فيجب ارجاعه على كل حال . وعلى هذا يمكن حمل ما حكي عن المشهور من كفاية رد الزائد بـلا فرق بين البيع والقرض ، وأيضاً بـلا فرق بين وجود المال وتلفه ، اذ أن القاعدة وان كانت تقول بوجوب ارجاع الجميع ولكن المثل يكون في مقابل المثل مقاصة ، وحينئذ يبقى الزائد لوحده ، فيجب ارجاعه . ولكن ينبغي أن نلتفت الى صورة ما اذا أرجع احد المتعاملين مأخذه (لا الزيادة فقط) فهنا يجب على الثاني ارجاع ما أخذه ان كان موجوداً ، لان المال يتعلق به .

ثم ان كل واحد منهما آثم اذا كانا مقصرين في البحث والتفحص ، ولو كانا قاصرين لجهلهما بالتحريم لخطأ في التقليد والاجتهاد ، فالمعروف بين المتأخرين انه كالعالم في وجوب الرد من غير فرق بين تلف العين وبقيائها لاطلاق ما دل على حرمة الربا مما هو صريح في عدم انتقاله عن المالك ، والعذر في الحكم التكليفي لا ينافي الفساد الذي هو حكم وضعي .

وأما الجانب الثالث : فقد يقال بعدم وجوب الرد من غير فرق بين وجود المال وتلفه ، نعم يشترط أن يتوب عما سلف ، وقد نقل الشيخ صاحب الجواهر (قده) عن الحدائق التصريح « بصحة المعاملة في هذا الحال ولعله مراد الباقيين اذ الحكم بعدم وجوب الرد مع القول بفساد المعاملة في غاية البعد » واعتذر لهم بأن « كلامهم في ربا القرض ونحوه مما تخص الحرمة الزيادة لا مطلق العوض

الا أن اطلاقهم مناف له « ١ .

ولهذا قد نعترض على ما ذهب اليه صاحب الحقائق من صحة المعاملة الربوية سواء كانت قرضية او بيعية حتى في صورة الجهل بالحكم، ولاتقبل التعليل القائل بأن عدم وجوب الرد لا يجتمع مع فساد المعاملة، اذ من القريب أن تكون المعاملة فاسدة ومع هذا لا يجب الرد حتى في الربا المعاملي، حيث أن كلا من المتعاملين لا يجب عليه رد ما للغير اذا لم يستلم ماله الذي في يد الغير، للمقاصة^٢ المعترف بها من الجميع، امسا الزائد فقد حكم الشارع بعدم وجوب رده في صورة معينة يأتي ذكرها، اذن ليس عدم وجوب الرد ملازماً لصحة المعاملة.

وكذلك نعترض على اعتذار الشيخ صاحب الجواهر (قده) «بأن كلامهم في صورة ربا القرض» اذ لا وجه لهذا الاعتذار حيث يصح كلامهم حتى في صورة ربا المعاوضة لما قلناه.

نعم اذا أرجع احد المتعاملين مال الغير فيجب على الآخر رد مال الآخر، وهذا هو الحكم الاولي، ولكن الايات والروايات التي سوف نعرضها اذا استفيد منها عدم وجوب الارجاع في صورة معينة فنلتزم بها ولا يلزم القول بصحة المعاملة لما قلناه.

(١) جواهر الكلام ٢٣ / ٣٩٨ .

(٢) قد يقال : بأن المقاصة انما تكون في صورة امتناع الآخر من الاعطاء، اما هنا فقد لا يكون الآخر ممتنعاً من الاعطاء فلا تصح المقاصة .
ولكننا نقول ان المراد من المقاصة هنا معناها العام وهو الحق الذي لزيد مادام ماله في يد الآخر، فهو له الحق في عدم دفع مال الغير حتى يستلم ماله وان كان الآخر غير ممتنع، وهذا شبهه الحق الذي يكون للبائع في عدم تسليم المبيع حتى يستلم الثمن او الحق الذي يكون للمشتري في عدم اعطاء الثمن حتى يستلم المبيع .

الآيات القرآنية : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ، فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، فان تبتم فلکم رؤوس اموالکم . . . » « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف » .

الروايات : ١- صحيحة محمد بن مسلم قال « دخل رجل على ابي جعفر (ع) من أهل خراسان قد عمل الربا حتى كثر ماله ، ثم انه سأل الفقهاء فقالوا : ليس يقبل منك شيء الا أن ترده الى اصحابه ، فجاء الى أبي جعفر (ع) فقص عليه قصته فقال له ابو جعفر (ع) مخرجك من كتاب الله عز وجل « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره الى الله » والموعظة التوبة »^١ .

٢ - صحيحة النوادر^٢ قال « ان رجلاً أربى دهرأ من الدهر ، فخرج قاصداً ابا جعفر الجواد (ع) فقال له مخرجك من كتاب الله يقول الله « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف » والموعظة هي التوبة ، فجعله بتحريمه ثم معرفته به ، فما مضى فحلال وما بقي فليستحفظ » .

٣ - صحيحة هشام بن سالم^٣ عن أبي عبد الله (ع) قال : « سألت عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه حلال . قال : لا يضره حتى يصيبه متعمداً ، فإن اصابه فهو بالمنزلة الذي قال الله عز وجل » .

٤ - صحيحة أبي المغيرة^٤ قال : قال ابو عبد الله (ع) « كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم اذا عرف منهم التوبة . وقال : لو أن رجلاً ورث

(١) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ٧/ص ٤٣٢ .

(٢) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ١٠/٤٣٣ . وسند الوسائل الى

كتاب النوادر صحيح .

(٣) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ١/ص ٤٣٠ .

(٤) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ٢/ص ٤٣١ .

من ابيه مالا وقد عرف أن في ذلك المال ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغير حلال كان حلالاً طيباً فليأكله ، وان عرف منه شيئاً أنه ربا فليأخذ رأس ماله وليرد الربا، وأيما رجل افاد مالا كثيراً قد أكثر فيه من الربا فجهل ذلك ثم عرفه بعد فأراد أن ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف .

هـ- صحيحة الحلبي او حسنة^١ عن أبي عبد الله (ع) قال : « أتى رجل أبي فقال: اني ورثت مالا وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد عرفت أن فيه ربا واستيقن ذلك وليس يطيب لي حلاله لحال علمي فيه ، وقد سألت فقهاء اهل العراق واهل الحجاز فقالوا : لا يحل أكله. فقال ابو جعفر (ع) ان كنت تعلم بأن فيه مالا معروفاً ربا وتعرف اهله بخذ رأس مالك ورد ماسوى ذلك، وان كان مختلطاً فكله هنيئاً فان المال مالك واجتنب ما كان يصنع صاحبه فان رسول الله (ص) قد وضع مامضى من الربا وحرم عليه ما بقي ، فمن جهل وسع له جهله حتى يعرفه ، فاذا عرف تحريره حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة اذا ركبه كما يجب على من يأكل الربا » .

هذه هي الروايات والايات ، فقد ذهب جمع الى أن الاية الاولى لا تدل على عدم رد الزيادة الناتجة من الربا ، لان غاية ما تدل عليه هو حرمة فعل الربا ان كانوا مؤمنين لنهيهم عن الربا بقوله « ذروا » ، ولوقلنا أنها دالة على عدم حرمة الربا الواقع قبل هذه الاية فلا يرفع المستدل أيضاً ، لان عدم الحرمة لا يدل على عدم وجوب رد الزيادة ، كما لا يدل على حلية المعاملة الربوية في السابق ، كما أن كسر آنية الغير من قبل النائم وان لم يكن محرماً لكن الضمان ثابت عليه ، فلو أخذت متاعاً كان في الطريق ولم يكن في معرض التلف حتى يجب عليك رفعه وحفظه ومع هذا رفعته من مكانه الى مكان آخر وقلنا ان هذا الفعل

(١) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب الربا حديث ٣/ص ٤٣١ .

لم يكن محرماً ، ولكن وجوب رده الى صاحبه اذا عرفته بعد ذلك حكم آخر
لا علاقة له بالحرمة .

على أن في الآية نفسها دلالة على أن الزائد (ربا) ليس للمرابي لقوله
تعالى «فان تبتم فلکم رؤوس اموالکم» ولم تقل ان لکم جميع المال ، فيجب
رد الزائد الى صاحبه وان لم يكن الاخذ محرماً .

وأما الآية الاخرى « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف » فلا دلالة
فيها على عدم وجوب الرد ، اذ هي تدل على عدم الحرمة او عدم العقاب على
المرابي ، وقد فسرت في التبيان وفي غيره « بأن المراد من الآية هو العفو عما
كان في الجاهلية من الربا بينهم ^١ ، أما ما يجري من المسلم فيجب رده على
صاحبه سواء كان جاهلاً او عالماً بالتحريم ، اذن هذه الآية مثل آية « ولا تنكحوا
ما نكح آبائكم من النساء الا ما قد سلف » ، وهذه واضحة المراد من أن النكاح
هو النكاح الذي في الجاهلية من أن الابن يأخذ زوجة أبيه حين موته » .

وأما الروايات : فقد ذكر صاحب الجواهر (قده) « بأنه لا يصلح للفقهاء
الجرأة بمثل هذه النصوص التي لا يخفى عليك اضطرابها في الجملة ، وترك
الاستفصال فيها عن الربا أن صاحبه كان جاهلاً بحرمة او عالم ، والامر فيها بالتوبة
مع عدم الذنب حال الجهل الذي يعذر فيه بل قد اشترط في الآية الحل بها ،
وحمله على الجهل الذي لا يعذر فيه ، يتنافى ما في خبر الباقر (ع) « صحيحة
محمد بن مسلم الاولى » السابق من الحاق مثله بالعالم وترك الاستفصال فيها
عن الربا في القرض والبيع . وقد عرفت الفرق بينهما وغير ذلك على مخالفة
الضوابط السابقة ، والاقدام على حل الربا الذي قدورد فيه من التشديد ماورد ^٢ .

(١) التبيان في تفسير القرآن للشيخ الطوسي ٢٨٢/١ . طبعة حجرية (طهران) .

(٢) الجواهر ٢٣/٤٠٢ .

ثم ذكر بعد ذلك (قدّه) « وقد بان لك من ذلك كله أنه لا ريب في أن الاحوط ان لم يكن الاقوى اجتناب ذلك كله ، على أن النصوص المزبورة ظاهرة في معذورية من تناول الربا جهلاً ، وهو شامل لما اذا كان الطرف الآخر عالماً مع أن المعاملة حينئذ فاسدة قطعاً ، لحرمة الربا وفساد المعاملة بالنسبة الى العالم ، وذلك يقتضي فسادها بالنسبة الى الجاهل ، فلا بد من التزام امور عظيمة حينئذ بالنسبة الى حل مال الغير في يد الآخر وعدم جواز أخذه لمالكه مع وجود عينه وغير ذلك مما يصعب التزامه »^١ .

وأما الجانب الرابع : والتحقيق فيه يقتضي أن نتكلم مرة في المستفاد من الايات ، ومرة في المستفاد من الروايات التي تفسر الايات ، فنقول : اما الاية الاولى « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين . . . الخ » فهي تدل على حرمة فعل الربا للنهي عنه ، وأن الزائد (الربا) ليس للمرابي وانما له رأس ماله ، فلا يمكن استناداً الى هذه الاية القول بأن الربا يجب ارجاعه الى مالكه كما ذهب الى ذلك بعض .

وأما الاية الثانية : « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف » فان التعبير « فله ما سلف » يناسب أن يكون الزائد (الربا) للمرابي ، ولكن في صورة مجيء الموعظة والانتهاه ، وقد جاء في تفسير الطبرسي [« فمن جاءه موعظة من ربه » معناه « فمن جاءه » زجر ونهي وتذكير من ربه » فانتهى » اي فانزجر وتذكر واعتبر « فله ماسلف » معناه فله ما أخذ وأكل من الربا قبل النهي لايلزمه رده . . . وقال السدي معناه له ما أكل وليس عليه رد ماسلف فأما ما لم يقبض بعد فلا يجوز له أخذه وله رأس المال]^٢ . وقد جاء في تفسير الصافي في

(١) الجواهر ٢٣ / ٤٠٤ .

(٢) مجمع البيان ١ / ٣٩٠ طبعة صيدا (سوريا) .

معنى قوله « فله ماسلف » لا يؤخذ بما مضى منه ولا يسترد منه ^١ .

وقد يستفاد من كلام الطبرسي رحمه الله أن الحكم غير مقيد بالربا إذ ذكر رواية عن الامام الباقر (ع) هي « من أدرك الاسلام وتاب مما كان عمله في الجاهلية وضع الله عنه ماسلف » وهذا يدل على أنه يرى أن الحكم كلي بالعفو قد ذكر في هذا المورد .

وقد ذهب العلامة الطباطبائي فقال في تفسير هذه الآية بعد أن أشكل على القوم « حيث اقتصرنا (العلماء) بالبحث عن مورد الربا خاصة من حيث العفو عما سلف منه ورجوع الامر الى الله فيمن انتهى ، وخلود العذاب لمن عاد اليه بعد مجيء الموعظة ، وهذا كله مع ما تراه من العموم في الآية . . . فالمعنى أن من انتهى عن موعظة جاءته فالذي تقدم منه من المعصية سواء في حقوق الله او في حقوق الناس فانه لا يؤخذ بعينها لكنه لا يوجب تخلصه من تبعاته أيضاً كما تخلص من اصله من حيث صدوره بل امره فيه الى الله ان شاء وضع فيها تبعه كقضاء الصلاة الفائتة والصوم المنقوض وموارد الحدود والتعزيرات وردائمال المحفوظ المأخوذ غصباً اوربا وغير ذلك مع العفو عن أهل الجريمة بالتوبة والانتهاه ، وان شاء عفى عن الذنب ولم يضع عليه تبعه بعد التوبة كالمشرك اذا تاب عن شركه ومن عصى بنحو شرب الخمر واللهو فيما بينه وبين الله ونحو ذلك ، فان قوله : فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى ، مطلق يشمل الكافرين والمؤمنين في اول التشريع وغيرهم من التابعين واهل الاعصار اللاحقة ^٢ .

ولكن هذا الذي ذهب اليه العلامة الطباطبائي « قده » وقبله الشيخ في النهاية لا يناسب « له ماسلف » في الربا خصوصاً اذا نظرنا الى الروايات كما سيأتي ان

(١) تفسير الصافي للفيض الكاشاني ٢٧٩/١ طبعة بيروت .

(٢) الميزان في تفسير القرآن ٤١٧/٢-٤١٨ .

شاء الله تعالى . والذي يحقق في الاية فقط يرى عكس ما ذهب اليه السيد الطباطبائي « رحمه الله » حيث أن ظاهرها أن من جاءته موعظة فانتهى « فله ما سلف » اي له ما أخذ وأكل . . . الخ ، وأمره الى الله أي عقابه وعدم عقابه راجع الى الله تعالى ان شاء عفى وان شاء عاقب .

وأما المستفاد من الروايات : فان رجعنا اليها فنرى أنها فسرت الموعظة بالتوبة كما في صحيحة محمد بن مسلم الاولى التي لا تفرق بين كون الربا موجوداً أو تالفاً او مخلوطاً بغيره ، وهي مطلقة تشمل صورة ما اذا علم الانسان بالحرمة ثم تاب . ولكن الروايات الاخر التي تقول بعدم وجوب الرد في صورة جهل المرابي بالربا تخصص هذه الرواية . ومن الروايات المخصصة صحيحة النوادر اذ فسرت الموعظة بالتوبة وفسرت التوبة فقالت « فجهله بتحريمه ثم معرفته به فما مضى فحلال وما بقي فليستحفظ » .

ولو قيل ان هذه الجملة ليست تفسيراً للمعنى التوبة ، وانما هي تفريع عليها فنقول ان صحيحة هشام بن سالم تخصص عدم الرد في صورة الجهل اذ تقول « سألته عن الرجل يأكل الربا وهو يرى أنه حلال قال (ع) لا يضره حتى يصيبه متمعداً فاذا أصابه فهو بالمنزلة الذي قال الله عز وجل » .

ثم ان صحيحة ابي المغرا التي لها طرق متعددة تخصص عدم الرد فيما لو كان المال الربوي غير متعين وغير متميز ، امّا لو كان المال الربوي متميزاً فيجب رده الى صاحبه وأخذ رأس المال ، كما أنها أيضاً تذكر اختصاص عدم رد المال الربوي بصورة الجهل . وكذا نقول في حسنة الحلبي (او صحيحته) فهي مشابهة لصحيحة أبي المغرا .

وهاتان الروايتان (صحيحة أبي المغرا وحسنة الحلبي) لا تختصان بباب الارث ، بل كل ما يصل لي من الاخر ولسم اعلم الربا بعينه فهو حلال ، الا أن

المشهور قال بوجوب تخميس المال في الارث الذي فيه ربا غير معين ، ولعل المشهور قيد هاتين الروايتين اللتين تذكران ان الارث الذي فيه ربا غير معين هو حلال بروايات الخمس التي تقول بوجوب تخميس المال الذي اختلط فيه الحلال بالحرام ولم يتعين .

اذن لاوجه لما ذكره الشيخ صاحب الجواهر « قده » من ترك الاستفصال بالجهل بالحرمة او العلم بها ، اذ الروايات مفصلة ، فقد ذكرت أن الجاهل بالربا هو الذي لايجب عليه رد الزيادة . ولاوجه لما ذكره أيضاً من حمل الجاهل على الجاهل الذي لايعذر فيه ، اذ الشارع المقدس اطلق الموعدة على توبة الجاهل المعذور ، واما عدم الاستفصال بين الربا في القرض وفي المعاملات فهو غير مانع من الالتزام بما أفادته الروايات حيث أن التعبد الشرعي في عدم رد الربا في القرض هو على خلاف القواعد فتنبع النصوص في هذا المورد .

وأما عدم رد الربا في المعاملات مع أن المال مع الزيادة هو للغير فيمكن تخريج ذلك على أن المال الذي للغير اذا كان بيد احد المتعاملين فلايجب عليه ارجاعه حتى يستلم ماله الذي في يد الغير للمقاصة المعترف بها ، واما الزائد على مال الغير فقد عبدنا الشارع بعدم وجوب الرد .

وأما في صورة بذل احد المتعاملين المال الذي للغير ، فهل يجب هنا ارجاع مال الغير الذي في يد الغير ؟ فهذا حكم لم تتعرض له الروايات ، فيمكن أن تقول القواعد في هذه الصورة بوجوب الارجاع . وبهذا العرض يكون مفاد الروايات هو :

- ١ - وجوب الرد مع العلم او صورة التمكن من العلم بالربا .
- ٢ - في صورة الجهل وان كانت القواعد الاولى هي وجوب الرد ، الا أن

(١) القواعد الشرعية التي قالت بأن الزمن هنا لايقابل بالمال .

الروايات الصحيحة تقول بعدم وجوب الرد ، بالإضافة الى الاية القرآنية التي تفسر قوله « فله ما سلف » .

ثم ان ما قاله الشيخ صاحب الجواهر « قده » من « أن النصوص شاملة لما اذا كان الطرف الاخر عالماً مع أن المعاملة حينئذ فاسدة قطعاً لحرمة الربا وفساد المعاملة بالنسبة الى العالم وذلك يقتضي فسادها بالنسبة الى الجاهل » وان التزمنا به الا أنه لا يثني عن الاخذ بما قاله الروايات لاننا نريد أن نصحح المعاملة الربوية ونقول بعدم وجوب الرد ، بل ينسجم القول بعدم وجوب الرد حتى مع فساد المعاملة . فتبين من جميع ذلك أن الالتزام بما قالته الروايات لا يلزم منه امور عظيمة كما ذكر ذلك الشيخ صاحب الجواهر « قده » .

وهذا الحكم عام يشمل المسلم الذي عمل بالربا بجهالة ثم عرف الحرمة فتأبى او الكافر الذي عمل الربا ثم اسلم وعلم بحرمة ، كل ذلك لعموم الروايات « كل ربا أكله الناس بجهالة ثم تابوا . . . » ولقاعدة جب الاسلام .

ثم لا يخفى ان هذا البحث كله هو في صورة ما اذا كان المال معلوماً والمالك معروفاً وقد أخذ حال الجهل بالحكم او بالموضوع . واما اذا كان عالماً بالحرمة فان كان في البيع فيجب رده الى صاحبه او بدله مع التلف ، وان كان في القرض فيجب رد الزائد . هذا اذا كان صاحب المال معلوماً ، وأما اذا كان صاحب المال مجهولاً وكان المال معلوماً ، فيكون حكمه حكم مجهول المالك . وأما اذا كان المال تالفاً وتعلق بالذمة والمالك مجهول فيكون حكمه حكم المظالم ، وأما اذا جهل القدر وعرف المالك فيجب المصالحة ، وأما اذا جهل القدر والمالك فيجب المصالحة مع الحاكم الشرعي ، وأما اذا جهل القدر والمالك واختلط مع ماله فيجب تخميسه .

المسألة الثانية : انقلاب المعاملة ربوية :

ورد في الحديث الشريف في تعليل وجود التفقه «والله للربا في هذه الامة اخفى من دبيب النملة على الصفا»^١ .

ونحن في هذه المسألة نتكلم عن امكان أن تحدث المعاملة اولا خالية من الربا على مبنى الضميمة، ثم بعد ذلك تنقلب ربوية . كما اذا باع ديناراً وعلبة من السكاير بدينارين ذهبيين ، وكانت علبة السكاير لغيره ، فدخلت المعاملة في بيع ما يملك مع مالا يملك ، وقد قرر الفقهاء صحة البيع فيهما يملك وبطلانه فيما لا يملك اذا لم يجز البيع صاحب المال ، اي اذا لم يجز صاحب العلبة البيع بطل البيع بالنسبة الى علبته ، ولما كانت العلبة تالفة مثلاً ، فأرجع المتصرف قيمتها وهي ربع دينار مثلاً ، ففي هذه الحالة اصبح البيع غير متساوي لانه باع ديناراً بدينار وثلاثة ارباع الدينار، فهل هذه المعاملة صحيحة او باطلة ؟ .

ربما يقال : ان في المسألة ثلاثة اوجه :

- ١ - أن المعاملة بالنسبة الى ما يملك تكون ربوية فهي باطلة .
 - ٢ - أن المعاملة بالنسبة الى ما يملك تكون صحيحة لانها لم تحدث ربوية .
 - ٣ - التفصيل بين الفسخ والفساد ، اي اذا أرجع المشتري العلبة التي له بالفسخ فحدثت الزيادة هنا فلا ضرر فيها والمعاملة ليست بفاسدة ، واما اذا كان البيع فاسداً من اول الامر بناء على الكشف (اذا لم يجز صاحب العلبة) فتكون الزيادة ربوية من اول الامر والمعاملة باطلة .
- والقائل بالصحة يقول : ان المعتبر حين الانشاء للمعاملة ان لا تكون ربوية ، واما اذا صارت ربوية بعد ذلك فلا محذور، اذ لو قلنا أن الزيادة بعد العقد مضرة

(١) الكافي ج ٥ باب آداب التجارة حديث ١٥٠/١ .

لبطلت المعاملة على كل حال ، أجازام لم يجز صاحب العلبة ، حيث أن الزيادة
 حاصلة على التقديرين ، لانه اذا أجاز يعطى قيمة العلبة ، واذا لم يجز وكانت
 العلبة تالفة يعطى قيمتها أيضاً ، واذا كانت موجودة ترجع له ويعطى الى المشتري
 قيمتها ، فالزيادة حاصلة على كسل تقدير ، بينما يقول الفقهاء بصحة العقد اذا
 أجاز صاحب العلبة ، ومن هنا نستكشف أن حصول الزيادة بعد العقد غير مضر ،
 وانما المضر حدوثها حين العقد .

ويمكن أن يناقش القائل بالصحة فيقال : ان حرمة الربا تشمل حتى الزيادة
 الناشئة من العقد اذا كان العوضان من جنس واحد وكانا مما يكال او يوزن ، لان
 الادلة مطلقة ، ويؤيد هذا فتوى بعض الفقهاء بعدم جواز أخذ الارش فيما للرباع
 من حنطة بمن منها ثم تبين أن أحدهما معيب ، فيتعين عليه الرد او الرضا
 بالمعاملة من دون رد .

ولنا أن نقول : ان في المسألة قولين آخرين وهما :

احدهما : نسبه الشيخ الانصاري « قده » الى العلامة وهو التمكن من أخذ
 الارش من جنس العوضين او من غيرهما . ثانيهما : لا يتمكن من أخذ الارش
 من جنس العوضين ، اما اذا كان الارش من غيرهما او عملاً فيتمكن من انتقل
 اليه المعيب من أخذه .

وقد ذكر الشيخ الانصاري بحق توجيه كلام العلامة فقال ما خلاصته : ان
 الارش تغريم يستحقه المشتري اذا طالب به البائع ، فهو ليس جزء العوضين
 وليس هو في مقابل وصف الصحة ، اذ لو كان الارش في مقابل وصف الصحة
 فمعناه أن ما قابل وصف الصحة باطل لعدم وصف الصحة من الاول ، وبهذا
 يثبت أن الارش حكم شرعي لم يجعل عوضاً لاجل وصف الصحة ، وبعد هذا

(١) هذان القولان ذكرهما الشيخ في المكاسب ٢ / ٢٦٠ .

قال الشيخ الانصاري في آخر كلامه بأن الارش شرعاً وعرفاً هو عوض وصف الصحة ، والمفروض أن وصف الصحة في الربويات قد ألغاه الشارع للروايات المتقدمة التي تقول « لا تكون الحنطة الامثلاً بمثل » وامثالها، اذن لا يمكن أخذ الارش ، ثم قال ان المسألة تحتاج الى تأمل في حقيقة الارش ومراجعة ادلة الربا . ولكن السيد اليزدي « قده » ذكر وضوح المسألة كما قاله العلامة فقال ما ملخصه ^١ ان اصل ادلة الربا ليست شاملة للارش، والروايات التي تقول ان من انتقل اليه المعيب له أن يأخذ الارش اذا تصرف، مقتضاها جواز المطالبة بالارش والسر هو : أن ادلة الربا الناهية متوجهة الى الزيادة المعاملية التي تحصل من المتعاملين، فلا تكون المعاملة مثلاً بمثل، اما في موارد الارش فان المتعاملين لم يجعلوا زيادة في احد العوضين وانما الشارع جعل الزيادة ، فلولا قول الشارع بجواز أخذ الارش فلا نقول به هنا ، اذن نأخذ الارش ولا تأمل .

وقد اعترض الشيخ الاستاذ التبريزي ^٢ فقال: اذا اشترط احد المتعاملين حين معاوضة المثل بالمثل الارش اذا تبين العيب في احدهما، فمقتضى اشتراط الزيادة من قبل المتعاملين ينبغي أن تكون المعاملة ربوية كما قال السيد اليزدي الا أن الفهم العرفي بعدم الفرق بين هذه الصورة والصورة التي يجعل الشارع فيها الارش ينبغي أن تكون كلا الصورتين ذا حكم واحد .

ثم ذكر الشيخ الاستاذ ماملخصه فقال : ان الشرط بالارش اذا كان من قبل المتعاملين فهو لغوي بمعنى أنه لا يؤثر على صحة المعاملة . وسبب لغويته هو جعل الشارع الارش في هذه المعاملة وحينئذ نقول - في هذه الصورة وفي صورة

(١) تعلية السيد اليزدي على المكاسب ٨٦/٢ .

(٢) آية الله الشيخ ميرزا جواد التبريزي . وهذا الاشكال منه على غير مسلكه من بطلان الشرط وصحة المعاملة .

ما اذا كان الارش مجعولا من قبل الشارع - بجواز أخذ الارش ، لانه حكم شرعي فلا تكون ادلة حرمة الربا شاملة لما نحن فيه ، وانما هي شاملة لما اذا كانت الزيادة من قبل المتعاملين .

ثم لو اغمضنا النظر عن هذا وقلنا بأن ادلة حرمة الربا تشمل ما نحن فيه من الارش ، فحينئذ تتعارض ادلة أخذ الارش مع أدلة حرمة الربا ، ولا يلتفت الى من يقول بعدم التعارض - محتجاً بأن ادلة العيب والارش كمعتبرة زرارة « أيما رجل اشترى شيئاً وبه عيب او عوار لم يتبرأ اليه ولم يبين له فأحدث فيه بعد ما قبضه شيئاً ثم علم بذلك العوار فانه يمضي عليه العيب ويرد عليه بقدر ما نقص من العيب » غير مطلقة وانما هي تبين مضي البيع بالتصرف فقط وليست في مقام البيان من ناحية ثبوت الارش في كل مقام - لان كل خطاب صدر من المتكلم لبيان الحكم فالاصل الاولي فيه هو أنه في مقام البيان من حيث حدود الحكم وشروطه ، والخطاب المتقدم في معتبرة زرارة فيه حكمان : ١- مضي البيع ٢- يرد بقدر ما نقص . اذن الاطلاق موجود فيتعارض من اطلاق ادلة حرمة الربا في الكتاب المجيد « أحل الله البيع وحرم الربا » الذي يشمل الارش حسب الفرض .

وحينئذ اذا تحكمت التعارض بين الاطلاقين فلامجال للقول بسقوط اطلاق الخبر في قبال اطلاق الاية باعتبار مخالفته للكتاب ، وانما - كما قال البعض - ان اطلاق الخبر مع اطلاق الاية كليهما يسقطان باعتبار أن الاطلاق ليس مرتبطاً بالدلالة اللفظية ، وانما هو حكم عقلي ينشأ من مقدمات الحكمة . اذن لا مخالفة في اطلاق الخبر للكتاب ، وحينئذ اذا سقط كلا الاطلاقين فنصل النوبة الى الاصل العملي وهو يقتضي عدم مشروعية استحقاق الارش باعتباره حكماً تعبدياً على خلاف القاعدة ، فالاصل عدمه عند الشك في ثبوته ، اي الاصل استصحاب عدم الامضاء من قبل الشارع للارش هنا وما لم يثبت الامضاء لا يثبت جواز أخذ الارش .

المسألة الثالثة : المعاوضة بنقد على شيئين يكون احدهما نقداً وزيادة في

جانب الشئين :

ان المعاملات المتداولة الشائعة تكون بين شيئين يكون النقد فيها مقابلاً لشيء آخر ، اما اذا كان المقابل للنقد نقداً مماثلاً ، فهنا يشترط التساوي لان الزيادة ربوية ^١ .

اما اذا كان المقابل للنقد مالا غير نقد لم تكن المعاملة ربوية ، لعدم تحقق شرطها . وعلى هذا لو أردت أن اشتري العبد وما يملك بنقد ^٢ فهل تكون المعاملة صحيحة وخارجة عن موضوع الربا او تكون داخلية فيه فتبطل ؟

ونحتاج لمعرفة الصحة والفساد الى معرفة أن العبد يملك المال اذا ملكه مولاه او أن العبد لا يملك اصلاً ؟ فان قلنا ان العبد يملك اذا ملكه مولاه ^٣ وارادنا أن نشترى العبد وماله ، فقد يقال بأن المعاملة صحيحة ولا يشترط علم المشتري بمقدار ما عند العبد ، لان المعاملة وقعت بين النقد والعبد ، وسيد العبد هنا لم يملك المال ، وانما المال على ملك العبد ، غاية الامر أن السيد يستطيع أن

(١) مورد هذه المسألة النقود الذهبية ، وكذلك النقود المتعارفة في زماننا هذا اذا انتهينا الى وجود الربا في المعدود . ولكننا فيما سبق قلنا بوجود الربا في المعدود نسبية (٢) ليس كلامنا مختصاً بهذه المسألة ، فقد توجد مصاديق اخرى لها ، كما اذا اشترت شيئاً قد نقش بسكة ذهبية بذهب مسكوك مثلاً ، واشترت داراً قد خصص للصرف عليها كمية من النقود بنقد مساوى مثلاً وغير ذلك ، ففي هذه الامثلة هل يشترط العلم بالنقد مع الضميمة ، فاذا كان مال الشراء اقل من المال المبيع مع الضميمة تحقق الربا ؟

(٣) قد يلتزم بأن العبد اذا كان يملك الاموال فهو محجور عليه لقوله تعالى : « عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء » من التصرفات كالطلاق كما هو مورد الاية وامثاله بأن يشتري شيئاً من دون رضا السيد .

يتملكه ، وحينئذ تكون المعاملة خارجة عن الربا موضوعاً ، فلا بأس ان يشتري زيد عبد عمرو الذي يملك (١١٠) دينار بمائة دينار ، لان العبد يملك المال والمشتري تملك العبد بمائة دينار ، والعبد هو الذي يملك الـ (١١٠) دينار . وان قلنا ان العبد لا يملك واشترينا العبد ومأمعه ، فهنا يشترط أن يعلم بمقدار المال الذي عند العبد فاذا كان ما عنده اكثر من مال الشراء تحقق الربا لان المشتري يملك بالمعاوضة عبداً و (١١٠) دينار في مقابل (١٠٠) دينار ، والزيادة لا تجوز في جانب الضميمة كما تقدم .

ويمكن أن نكيف الصحة والبطالان بتقريب آخر فنقول :

اذا اشترينا العبد واشترطنا على البائع ان يكون المال الذي عند العبد للمشتري ، فهنا المعاملة وقعت بين النقد والعبد ، اما المال الذي عند العبد فهو تابع للمشتري فلم تقع المعاملة عليه فتكون المعاملة خارجة موضوعاً عن الربا ، وحينئذ لا بأس ان يشتري زيد عبد عمرو الذي يملك (١١٠) دينار بمائة دينار . وتصح هذه المعاملة اذا قلنا ان التبعية المجهولة التي - تصح المعاملة اذا ضممننا معها معلوماً كما في الاخبار - هي التبعية في الانشاء ، وأما اذا قلنا ان التبعية المرادة هي التبعية عند العرف ، وما يراه العرف تابعاً هو الذي تغفر جهاته اذا ضم اليه المعلوم على وجه يرتفع الغرر ، فهنا لم تكن الـ (١١٠) دينار التي عند العبد تابعة عرفاً للعبد في هذا المثال ، ولا يرتفع بها الغرر فتبطل المعاملة . وأما اذا اشترينا العبد ومأمعه بحيث صار مع العبد جزء المبيع ، فهنا يشترط أن نعلم بمقدار المال الذي عند العبد ، فاذا كان ما عنده اكثر من مال الشراء تحقق الربا لان المعوضة بين اموال المشتري من جهة والعبد وما يملك من جهة اخرى ، فلا تجوز الزيارة في جانب الضميمة وان قلنا بجوازها في مقابلها .

وقد نستشكل على التكييف الثاني «وهو الشرط بكون مال العبد للمشتري»
فان هذا شرط ربوي حيث قلنا ان الزيادة اما ان تكون نقدية وعينية من اول الامر،
او تكون بواسطة شرط يوجب الزيادة كما هنا .

المسألة الرابعة : لو رجع البايع على المفلس بعين ماله .

كما لو اشترى زيد من عمرو وزنة من الحنطة الاستر الية بالدين، وخلطها
مع وزنة من الحنطة الكردية ثم افلس زيد، فعمر و الذي هو البايع له حق دون
بقية الغرماء في الرجوع على نفس عينه^١ (اذا كانت موجودة) وعند ما رجع
وجدها ممتزجة مع الاجود ،وبما أن سعر حنطته ثلاثة دنانير مثلاً وسعر الحنطة
الجيدة خمسة دنانير مثلاً فيعطي لعمرو ثلاثة أمان التي تقابل سعر حنطته^٢ .

وهنا قد يقال بحصول الربا لانه قد اعطى وزنة من الحنطة واخذ ثلاثة أمان
فان قلنا بأن الربا يحصل في البيع والمعاوضات البيعية وفي كل مبادلة بين المالين
مع الزيادة فهنا يتحقق الربا وان قلنا ان الربا يختص بالبيع او في المعاوضات
البيعية فقط فلا يتحقق الربا .

ويمكن أن يقال هنا بعدم وجود الربا حتى لو قلنا بالاول- كما هو الصحيح-
حيث لا مبادلة هنا في الحقيقة وانما حصلت الشركة بين المالين ،وتقسيم الشركة
كان باعطاء حصة احدهما من نفس المال بنسبة القيمة .

وتتصور هذه المسألة في مورد آخر، كما لو باع زيد لعمرو وزنة من الحنطة
الرديئة فمزجها عمرو بوزنة من الحنطة الجيدة ثم تبين وجود الغبن من قبل
البائع فيحق للمشتري حينئذ الفسخ فاذا فسخ فتقسم الحنطة اثلاثاً (اذا كانت قيمة
الحنطة الرديئة تساوي نصف قيمة الجيدة) . وسوف يأتي زيادة توضيح في مسألة

(١) قد يقال بأن نفس عين المال غير موجودة ، وانما الموجود شيء آخر .

(٢) المراد من المن هنا هو المن العراقي الذي هو عبارة عن ستة حقق، والحقة اربعة كيلوات.

رقم (٧) وغيرها لما نحن فيه .

المسألة الخامسة : اذا كان العوضان متماثلين (من جنس واحد) كما لو اشترى حنطة بحنطة مع التساوي وكانت احدى الحنطتين معيبة ثم تصرف فيها من انتقلت اليه فقد قال الفقهاء هنا بعدم جواز الفسخ حيث ان التصرف هو مسقط فعلي لجواز الفسخ . وايضاً قال الفقهاء بعدم جواز اخذ الارش للزوم الربا . هذا ولكن اخترنا فيما تقدم القول القائل بأن الارش في هذه الموارد حكم شرعي فيجوز اخذه لانه خارج عن ادلة حرمة الربا التي هي مختصة بفعل المتعاملين .

وأما الفسخ فهو لا يجوز لان التصرف اذا كان مغيراً (ولكنه لا يعتبر اسقاطاً انشائياً او فعلياً للفسخ كما اذا كان قبل العلم بالعيب) او وجد عيب ثانٍ عند من انتقلت اليه العين ففي هاتين الصورتين لا يجوز الفسخ ولكن يجوز اخذ الارش كما قلنا .

وان كان التصرف في المعيب بعد العلم بالعيب وكان التصرف مغيراً فهذا التصرف يعتبر اسقاطاً فعلياً للفسخ، وحينئذ لا يتمكن من أخذ الارش ايضاً، ولكن للربا وانما لان الادلة على الارش وجواز أخذه هي في صورة المسقط القهري للفسخ أما اذا تصرف بعد العلم بالعيب فهو اسقاط للخيار بالفعل .

المسألة السادسة : ذكرها الشيخ الانصاري في مكاسبه^١ وهي :

اذا اشترى شيئاً معيباً عند العقد ثم حصل فيه عيب جديد بيد المشتري وكانت المعاملة في المتماثلين، فقال الفقهاء بعدم جواز الفسخ لان ادلة جواز الفسخ هي في صورة قيام الشيء بعينه، أما في موردنا فليس الشيء قائماً بعينه، واما الارش فايضاً لا يجوز اخذه لان الارش على العيب القديم مستلزم للربا .

وجواب هذا واضح كما تقدم . ولكن في هذه المسألة ذكر العلامة على تقدير عدم نص في أن حدوث العيب (مسقط قهري) فأيضاً نقول بعدم جواز الفسخ ، وهذا الحكم على القاعدة وذلك لان المعيب الذي انتقل في المعاملة التي عوضاها ربويان ثم حدث فيه عيب جديد بيد المشتري لوقدنا بجواز فسخه فهنا العيب الجديد الذي ارجعه الى البائع هل يرجع ارشه ام لا ؟^١ فان لم يرجع ارشه فهذا الفسخ ضرر على البائع وقاعدة نفي الضرر (تنفي جواز الفسخ بدون دفع الارش الى البائع) وأما اذا أعطى ارش العيب الجديد الى البائع فهو لا يجوز ايضاً لانه يلزم منه الربا . ولكن يمكن أن يناقش العلامة فيقال له: بأن الربا عند من يقول به يكون في صورة وجود المعاملة واخذ الارش ، واما في صورة عدم وجود المعاملة فلا معنى للربا .

ولكن الشيخ الانصاري « قده » اخذ في توجيه كلام العلامة فذكر وجهين لذلك :

الوجه الاول : يمهّد الشيخ « قده » بذكر كبرى كلية حاصلها هي « المعاملة اذا كان عوضاها ربويين فوصف الصحة لا يقابل بالمال » بل تكون نفس الحنطة في مقابل نفس الحنطة ، اما الاوصاف فلا تقابل بالمال ، وأما اذا قوبلت بالمال فتكون المعاملة ربوية باطلة اذا فرضنا ان احدى الحنطتين صحيحة والاخرى فيها عيب « كقمل » فهنا لابد من التساوي لتصح المعاملة وحينئذ اذا كان في مقابل وصف الصحة في الحنطة الجيدة قد اخذنا مالا من الحنطة المعبية فيكون الباقي من الحنطة المعبية الذي هو اقل من الحنطة الجيدة قد قوبل بالحنطة الجيدة وهو ربا .

وحيث اننا اذا جئنا الى موردنا فنقول: اذا فسخ المشتري المعاملة واراد أن يعطي

(١) الارش هنا هو الضمان الذي على وفق القاعدة .

ارشا الى البائع فمعناه ان وصف الصحة مضمون على المشتري فهو مقابل بالمال
وحيثئذ تكون اصل المعاملة باطلة .

الوجه الثاني : يقول الشيخ في توجيه كلام العلامة بأن من المتحمل ان
يكون مراد العلامة هو أن نفس الفسخ يكون ربوياً حيث ان بنفس الفسخ
ترجع الحنطة المعيبة الى صاحبها ، وهذا معناه ان نفس الفسخ معاوضة ، وحيثئذ
المن من الحنطة التي وجد فيها العيب الجديد قد رجعت الى البائع وازداد
اليها المشتري (١٠) دراهم ، واخذ من البائع حنطته الاولى فهو ربا .

ثم يقول الشيخ بأن التوجيه الاول لكلام العلامة هو الاولى ، ويرد على
التوجيه الثاني بان حقيقه الفسخ هو ملك فسخ العقد فكيف يقول العلامة بأن
الفسخ معاملة جديدة ، واذا كان الفسخ هو ملك فسخ العقد فيرجع كل شيء الى
مالكه بالسبب الاول لانهذا الفسخ .

ويرد على التوجيه الاول ^١ ان وصف الصحة كوصف الكمال لا يقابل
بالمال في الربويات وفي غيرها ، ولهذا لوباعه عبداً كاتباً واشترط المشتري له
الخيار الى اسبوع ثم نسي العبد الكتابة ففسخ المشتري فهنا يأخذ جميع ماله .
وأيضاً نقول للشيخ ما هو الدليل على قولك (بأن المشتري اذا طالب بالارش
في موردنا فهو يكشف عن أن وصف الصحة قد قوبل بالمال في المعاملة
الاولية) وبأي كاشف كان هذا ؟ ! بل نقول ان ضمان الوصف في المعاملة هو
ضمان معاملي ، فالبايع والمشتري كل منهما ضامن لوصف الصحة بالضمان
المعاملي ولهذا فان ادخال الارش (وهو ضمان يدي) على خلاف القاعدة
وبحكم الشارع ، وحيثئذ اذا فسخت المعاملة فنقول المبيع في يد المشتري
قد حدث فيه عيب فهو مضمون بضمان اليد ، فان قال احد بأن المال الذي حدث

(١) كما ذكر ذلك آية الله الشيخ التبريزي في درسه الخارج على المكاسب .

فيه عيب لا يضمن على المشتري لانه احدث عيباً في ماله. قلنا : ان العقلاء يعتبرن بعد الفسخ أن مال البائع في يد المشتري قد عيب فيكون مضمونا عليه بضمان اليد ، وهذا لا يختص بوصف الصحة بل وصف الكمال أيضاً كذلك ، ولهذا قال اكثر الفقهاء بأن الارش الجديد في يد المشتري هو مثل الارش المأخوذ بالسوم اذا عيب (اي هو ضمان يدي) ولكن الشيخ الانصاري يقول بالفرق بين العيب الجديد بيد المشتري في المعاملة وبين العيب المأخوذ بالسوم ، ولكن الفرق غير صحيح لان الضمان ضمان يدي في المسألتين .

المسألة السابعة :

اذا اختلط المال الذي باعه زيد الى عمرو بجنسه الرديء ثم علم زيد انه مغبون بالبيع ، كما اذا باع زيد الى عمرو حنطة وخلطها عمرو مع حنطته الرديئة ، ثم علم زيد انه مغبون في البيع ففسخه ، فهنا اذا نظرنا الى المال الخارجي فنراه قد اختلط مع جنسه الرديء ولا يمكن تمييزه عادة لانه صار شيئاً واحداً ، وقد ذكر الشيخ الانصاري « قده » هنا ثلاثة احتمالات ^١ :

(١) تحصل الشركة في المال الخارجي الممتزج بحسب الكمية على نحو الاشاعة ، ولكن يأخذ المغبون الارش من الغابن لذهاب جودة ماله .

(٢) تحصل الشركة في العين بحسب المالية لا الملكية ، كما اذا كان مال المغبون يشتري بعشرين ديناراً ومال الغابن يشتري بعشرة دنانير فهنا الشركة على ثلاثة اسهم سهمان للمغبون وسهم للغابن .

(٣) لا تحصل الشركة في العين بحسب الكمية وبحسب المالية على نحو الاشاعة ، وانما تحصل الشركة في المالية على نحو الاشاعة ، وذلك : لان كل اجزاء العين قسم

منه ملك للمغبون وقسم منه ملك الغابن فان بيع هذا في موقع القسمة ، فمال المغبون قيمته اذا كانت ضعف قيمة الغابن فيأخذ المغبون سهمين ويأخذ الغابن سهماً واحداً فهما شريكان في المالية على نحو الاشاعة وهي (الشركة في الثمن). ثم ذكر الشيخ الاستاذ (التبريزي) في درسه بأن المال المشترك اذا كان موجوداً بحسب الكمية او المالية فحينئذ لاتصل النوبة الى الشركة في المالية اذ الشركة في العين توجد الشركة في المالية والعين الخارجية ، وهو مقدم على الشركة في المالية دون العينية .

نعم اذا لم يمكن الشركة في العين لوجود محذور فنقول بالشركة في المالية ، وهنا الشركة في العين فيها محذور الربا ، حيث ان الانسان اذا بادل ماله مع مال آخر بجنسه مع الزيادة فهو ربا ، فلو قلنا ان الشركة حصلت في العين فالمغبون بادل ماله بمال الغابن ، اذ كل حبة نصفها للغابن ونصفها للمغبون مثلاً ، فان كانت هي مال المغبون فالغابن بادل ماله ، وان كانت هي مال الغابن فالمغبون بادل ماله ، والزيادة التي هي ضمان الارش ازوال وصف الجودة يأخذها من كانت حنطته جيدة وزال وصفها فحصل الربا اذ ان دليل الربا شامل لهذه المبادلة القهرية بالاطلاق .

وكذلك الشركة بالعين بحسب المالية فيها محذور الربا فمثلاً اذا كانا مالكين بالمناصفة فالذي مزج ماله الذي هو منان بمنين ، وكان مال الغابن جيداً فان معنى ذلك أن الغابن اعطى منين واخذ ثلاثة امانان وهو ربا ، ولهذا لايمكن الالتزام بالشركة في العين بحسب المالية ايضاً ، ولا بد من القول بالشركة في المالية فقط . ثم ذكر الشيخ الاستاذ اشكالا آخر حاصله : هو أن مساجرى عليه البيع هو الحنطة الجيدة^١ المتميز عن مال الاخر والان قد زالت جودة الحنطة الجيدة

(١) الحنطة هي المثال او الدهن او السكر او الطحين فان الحكم واحد في كل ما يكال

والغابن لا يتمكن ان يعطي الحنطة الجيدة المتميزة ، فحينئذ يرجع الى البدل اذن لماذا نقول بالاشاعة في المالية ؟ وعليه يقول : ان الوصف اذا كان قابلا للضمان مستقلا فالشركة في العين موجودة والوصف يضمن ، اما اذا لم يمكن ضمان الوصف لحصول الربا كما فيما نحن فيه « اذ ان مال المالك وان كانت اجزاؤه باقية بنظر العرف الا ان تدارك الوصف يوجب الربا فلا يمكن تداركه » وما جرى عليه البيع لا يمكن ارجاعه ، فحينئذ يأخذ المغبون البدل فقط ، وما دام الغابن لم يعط البدل فالمال شركة بينهما .

ثم ان هذا الحق الذي للمغبون قد عبر عنه السيد اليزدي ^١ بأنه يدل الحيلولة ، وهذا غير صحيح وانما هو بدل واقعي ، اذ يتمكن الغابن ان يلزم المغبون باعطاء المثل ويتملك المال ، وبدل الحيلولة يكون في صورة وجود المال ولا يتمكن صاحبه من الوصول اليه ، اما هنا فليس كذلك لان المال موجود ويتمكن صاحبه ان يصل اليه للشركة في الثمن في صورة زوال الجودة ، وللشركة والقسمة في صورة عدم زوال الجودة ، ويمكن ان نقول ايضاً أن المال المتميز قد زال «لانه موجود لم يصل اليه صاحبه» فلا ينطبق هنا بدل الحيلولة . ولنا ان نقول : ان ما ذكره الشيخ الاستاذ انما يصح اذا كان الارش هو جزء الثمن فيأتي محذور الربا كما ذكر ، واما اذا قلنا ان الارش الذي هو في المعاملة عبارة عن حكم شرعي حكم به الشارع (كما ان الاستاذ اختار هذا المبنى في ابحائه) فحينئذ لا تكون ادلة الربا شاملة لما نحن فيه ولا محذور ، اذ الارش الذي هنا هو ارش يدي فيكون غير مشمول لادلة حرمة الربا بطريق اولي ، وحينئذ تكون الشركة هنا بالطريق الاول او الثاني ، ولا محذور من الربا .

(١) تعليقة السيد اليزدي على المكاسب ٤٧/٢ .

المسألة الثامنة :

إذا خلط الغابن المال المغبون مع الاجود ، ثم علم المغبون بالغبن ففسخ
فقد ذكر الشيخ الانصاوي (رحمه الله) ^١ احتمالين ، وهما :

أ -- يحتمل الشركة في الثمن ، بمعنى ان الجيد يساق في ملك الغابن ،
والردى باق في ملك المغبون، وبما انه لا يمكن تمييزهما فيباع المال المشترك
ويكون المال بينهما بنسبة مالية المالكين .

ب -- يحتمل الاشاعة في العين بحسب المالية ، اي ان الحنطة الرديئة اذا
كانت عبارة عن منين وهي تساوي خمسين ديناراً، والحنطة الجيدة عبارة عن من
واحد وهي تساوي خمسين ديناراً ، فالموجود الخارجي مشترك بينهما على نحو
الاشاعة في العين بالتأصف ، ولكن هذه الاشاعة في العين بحسب المالية
تستلزم الربا .

ثم ان الشيخ الانصاري (رحمه الله) لم يقل بالاشاعة بحسب الكمية مع
اعطاء الارش هنا ، فلم يقل ان المال بينهما بالتأصف ، والسرهو : ان الجيد
في المسألة السابقة كان مال المغبون وقد تلف في يد الغابن فتحصل الاشاعة في
العين بحسب الكمية مع اعطاء الارش، اما هنا فالارش لم يأت لان مال الغابن
هو الجيد ومال المغبون هو الرديء فالغابن انقص ماله بيده فلا يأخذ الارش من
غيره .

ولكن الميرزا النائيني (قده) ^٢ هنا يقول : لاداعي لاسقاط الاشاعة بحسب
الكمية وانما نسقط الارش الذي هو للجودة الزائلة التي اسقطها الغابن بيده ،

(١) المكاسب ٢ / ٢٤١ .

(٢) منية الطالب للشيخ النائيني ٢ / ٨٣ .

واما الاشاعة بحسب الكمية فلا يلزم منها الربا ، وقد حصل المغبون على جودة في ماله فهو رزق رزقه الله تعالى .

وهنا ذكر الشيخ الاستاذ : أن الاشاعة في العين بحسب الكمية ليس له دليل من اجماع اوسيرة ، اما الاستصحاب فانه يرفع الاشاعة في العين بحسب الكمية من الغابن والمغبون . نعم اذا استصحبنا المالية لكل منهما فتحصل الشركة في المالية ، بل لنا ان نقول ان الغابن له حق ان يلزم المغبون بأخذ البديل فيحصل المال كله للغابن ، وذلك لان مال المغبون بحكم التالف ، ولا يتمكن المغبون ان يلزم الغابن بالاشاعة في العين حيث ان ما جرى عليه العقد لا بد ان يعطيه الغابن للمغبون فان تمكن فهو والا فالبديل .

المسألة التاسعة :

اذا قلد شخص عالماً يقول بعدم الربا في موضوع بيع العينة من غير شرط فكان يرتكب بيع العينة ، ثم مات مقلده فقلد من يقول بحرمة بيع العينة فهل يجب عليه ان يرجع الاموال التي حصل عليها نتيجة بيع العينة الى اصحابها ام لا ؟ والجواب : هو عدم وجوب الرد ، وذلك :

أولاً : لان الانسان الذي كان يعمل على وفق رأي مقلده يكون داخلاً تحت عنوان «الجاهل بالحرمة» او تحت عنوان « انه لا يرى ذلك الا حلالاً » فشملة الروايات التي تقول لا يجب عليه الارجاع ، وتشمله الآية القرآنية « فله ما سلف » المفسرة بعدم وجوب الارجاع وحلية الاكل^١ .

وثانياً : ان فتوى المقلد حكم شرعي في حق المقلد ، وفي كسل الموارد الاختلافية بين العلماء اذا قلدت الفقيه الاول الذي يرى صحة عمل ثم قلدت فقيهاً

(١) يراجع ما تقدم في المسألة الاولى .

آخر يرى بطلان ذلك العمل فالعمل الاول في وقت التقليد الاول يكون صحيحاً وموردنا ايضاً تابع لهذه القاعدة ، فلا ينتقض عمله الاول بتقليد من يرى الحرمة .

المسألة العاشرة :

قد يقال اذا وقعت معاملة صلحية بالمتجانسين مع الزيادة، وأنا أجهل حكم هذه المعاملة من ناحية أن الربا في مطلق المعاوضات أوفي خصوص البيع؟ فقبل الفحص ماهي القاعدة؟ نقول : لا يمكن جريان أصالة الحل او البراءة او الاباحة كما لا يمكن التمسك بـ « أوفوا بالعقود » من الناحية الوضعية لانه قد خصص بالمعاملة الربوية، فالتمسك بالعموم هو تمسك بالعام في الشبهة الوضعية المخصصة، وهي شبهة حكمية ، ولا قائل بالتمسك .

ويمكن أن يقال : لا يمكن جريان أصالة الفساد أيضاً (أي لا يمكن التمسك باستصحاب عدم النقل والانتقال) لان الاستصحاب في الشبهة الحكمية مشروط بعد الفحص ، وحينئذ يكون امر هذا الانسان الذي اوقع المعاملة دائراً بين عدم انتقال ماله أو انتقال ماله، فان اراد جريان أصالة الفساد (عدم النقل) فيبقى احتمال انتقاله واقعاً موجوداً ولا مؤمن له ، اي لا يجوز له أن يفتي بعدم انتقال المال مع احتمال الانتقال واقعاً . اذن لابد أن نتوقف في مثل هذا الفرض .

المسألة الحادية عشر :

اذا علمت اجمالاً بوقوع معاملة ربوية اما اليوم او غداً فما هو الحكم ؟ فقد يقال بناءً على منجزية العلم الاجمالي التدريجي بلا بديهة التفصيل بين المعاملة التي أواخرها الى غد فيكون الزمان ظرفاً لها وبين المعاملة التي يكون موضوعها متحققاً في المستقبل ، فعلى الاول لا يكون تقوم المعاملة الربوية بعنوان

الغد ، وعلى هذا يكون العلم الاجمالي منجزاً كما هو الصحيح وذلك لان التكليف الذي يتحقق فيما بعد نحن نعلم به يقيناً ، فتفويته في نظر العقل فيه استحقاق العقاب ، وبذلك تجب كل المقدمات الوجودية لهذا التكليف ، وهذا يقتضي الاحتياط او التوقف في كل معاملة لا يعرف حكمها في يومه .

وعلى الثاني : فلا يمكن أن يكون موضوع المعاملة بالنسبة للمستقبل مطلقاً وان كان من ناحية الزمان مطلقاً ، فنحكم بالبراءة حيث أن الادلة متوجهة الى اجتناب المعاملة الربوية ، فأما في هذا اليوم فنشك في كونها معاملة ربوية ، وأما غداً فلا موضوع حتى ينعقد علم اجمالي بحرمة احدهما .

هذا ولكن الشيخ الانصاري ^١ قد حكم بكون العلم الاجمالي منجزاً فحكم بالاحتياط مطلقاً عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه . وهو غير جيد لما تقدم من التفصيل . وأما اذا لم نقل بمنجزية العلم الاجمالي التدريجي فما هي مقتضى القاعدة ؟

نقول : اذا لم نقل بذلك فتكون المسألة هي عبارة عن الشك في معاملة أنهار ربوية ام لا ؟ في اليوم الاول وفي اليوم الثاني . وهنا جعل الشيخ الانصاري ^٢ البحث قسمين :

القسم الاول : في الاصل اللفظي .

القسم الثاني : في الاصل العملي .

أما القسم الاول : فقال بعدم التمسك بـ « أوفوا بالعقود » لانه تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية للخاص ، على أنه في خصوص العلم الاجمالي التدريجي لا يجوز التمسك بالعام لسقوط ظهور العموم فيكون مجملاً .

(١) فرائد الاصول ص ٢٥٥ طبعة حجرية .

(٢) فرائد الاصول ص ٢٥٦ طبعة حجرية .

وأما في القسم الثاني : فمن ناحية التكليف قال بجريان أصالة الإباحة والحل ، ومن ناحية الوضع قال بأصالة الفساد ، ثم قال بأن أصالة الفساد غير مترتبة على حرمة المعاملة الربوية ، فإذا زالت الحرمة بأصالة الإباحة والحل فلا يزول الشك في الصحة والفساد فتجري أصالة الفساد ، ثم قال بعد ذلك : مادام العلم الاجمالي بلا أثر فيجري الأصل اللفظي كما يجري الأصل العملي . ثم قال : لكن الفرق بين الأصول اللفظية والعملية ، ثم قال تأمل . ولعله إشارة الى أن المانع من جريان الأصل العملي هو العلم المنجز ولا علم منجز هنا فيجري الأصل العملي ، أما الأصول اللفظية فالمانع من جريانها هو اجمال الدليل بواسطة العلم الاجمالي وان لم يكن منجزاً .

ثم اشكل الشيخ النائيني على الشيخ : اذ أن مبنى الشيخ هو أن الاحكام الوضعية منتزعة عن الاحكام التكليفية ، فإذا استفاد الحل والإباحة في هذه المعاملة بأصالة الحل فلا بد أن يستفيد الشيخ الصحة لا الفساد ، اذ أصالة الفساد انما تجري مع الشك في الفساد ، وهو ناشيء من الشك في الحلية او الحرمة ، فان أجرينا أصالة الحل فلا شك في الفساد حتى تجري أصالة ، بل لا بد أن نحكم بالصحة ، لحكومة أصالة لحل على أصالة الفساد .

وقد يقال في جواب النائيني^١ (قده) : ان الشيخ استفاد الصحة من « أحل الله البيع » ، ولكن ما معنى هذا؟ نقول في الجواب لا بد من التوجه الى ثلاثة مطالب للشيخ وهي :

الاول: في رواية تحف العقول اذ قسم المكاسب الى الاحكام الخمسة وهو تقسيم للمحكم التكلفي . ثم قال ان حرمة الاكتساب المستفاد من الرواية ليس منشأ للفساد وانما نستفيد الفساد من باب عدم جواز التصرف في مال الغير ومن

(١) ذكر ذلك الشيخ الوحيد في درسه الخارج الاصولي .

طريق « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » .

الثاني :في المعاطاة قال الشيخ يستدل بأحل الله البيع على حلية التصرفات المترتبة على البيع ثم من هذا يستفيد الصحة . وهذا غير حلية البيع واستفادة الصحة منه حتى يرد اشكال النائي .

الثالث :في الاصول في بحث اقتضاء النهي للفساد في المعاملات قال :ان اصاله الفساد في المعاملات عبارة عن أصل عدم ترتب الاثر اذا لم يوجد دليل على الصحة . ففيمما نحن فيه فالمعاملة الموجودة مشكوكه الربوية ، ولا دليل على الصحة لان « أوفوا بالعقود » لا يمكن التمسك به لانه تمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية ، اذن الحكم بالفساد لا من باب الحرمة وانما من باب عدم الدليل على الصحة، فتكون اصاله الفساد عبارة عن عدم ترتيب الاثار واستصحاب عدم ترتب الاثار في مورد لا دليل على الصحة . واما اصاله الحل في المعاملة الربوية فهي مستفادة من كل شيء حلال وهي لا تجوز التصرف في مال الغير ، وحينئذ الانشاء يكون حلالا تكليفاً، وهذه الاصاله لا تثبت صحة التصرفات المترتبة علي المعاملة لانها مثبتة، وحينئذ التصرفات يأتي فيها استصحاب عدم جواز التصرف . ومن هذا الكلام ينتقح أن التلازم عند الشيخ بين الحلية والصحة هو بين الحلية الواقعية والصحة الوضعية ، أما هنا فالحلية تثبت بالاصل وهي لا تلازم الصحة لانها مثبتة ، فيمكن أن تكون الحلية الظاهرية موجودة ويكون الفساد الوصفي ايضاً موجوداً .

وقد يشكل على الشيخ الانصاري فيقال : كيف اجريت اصاله الفساد (استصحاب عدم النقل والانتقال) في كلا المعاملتين المعلوم بالاجمال ربوية احدهما تدريجاً مع أنك قائل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي؟ والجواب :أن الشيخ الانصاي انما قال بعدم جريان الاستصحاب في اطراف

العلم الاجمالي للمانع الاثباتي وهو تعارض المصدر والذيل في دليل الاستصحاب حيث يقول المصدر لا تنقض اليقين بالشك، والذيل يقول انقضه بيقين آخر اعم من أنه تفصيلي او اجمالي، وهذا معناه أن الجمع بين الامر والنهي هو المحذور من جريان الاستصحابين، وبما أن العلم الاجمالي في التدريجيات ساقط عن الاثر كما هو الفرض فلا يكون للشارع امراً بالنقض لان الامر بـأنقض هو ارشادي لحكم عقلي في اليقين الذي هو منجز ، وحينئذ يبقى لا تنقض لوحده فيجري استصحاب عدم النقل في هذه المعاملة وفي تلك التي تقع غداً .

وهذا الكلام لا يمكن أن يقوله النائي ، لانه انما يقول بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي للمانع الثبوتي حيث أنه قال بعدم اجتماع تعبدتين مع العلم الاجمالي بالخلاف (سواء كان متعلق العلم الاجمالي ذا اثر أم لا) أي التعبد مع العلم بالخلاف غير ممكن فتكون المنافاة بين الاحرازين وهي موجودة حتى مع كون العلم الاجمالي في التدريجيات بلا أثر ، فمانسب اليه في الدورة الاولى من جريان أصالة الفساد في المعاملتين المعلوم ربوية احدهما تدريجاً غير صحيح على مبناه. وايضاً نسب اليه في الدورة الثانية التمسك بعموم «أوفوا بالعقود» لان العلم الاجمالي هنا في التدريجيات بلا أثر كما هو الفرض فهو كالشك .

وهذا أيضاً مشكل على مبناه من أن أصالة العموم مع العلم الاجمالي بورود المخصص تسقط عن الكاشفة عن المراد . نعم على مسلك العراقي يمكن التمسك بالعموم هنا لان حجية الطرق على مبناه من باب الكشف النوعي ، فان كان عندي علم اجمالي شخصي بوجود المخصص فهو لا يزيل الكشف النوعي للعام (أوفوا بالعقود) .

ولكن الصحيح في خصوص حجية العموم والاطلاق هو السيرة العقلية

غير المدروع عنها، فان لم تكن سيرة فلا موضوع للحجية العموم او الاطلاق، وكذلك اذا شككنا في وجود السيرة على الاخذ بالعموم فهو كاف في عدم الحجية، وحينئذ نقول : اذا علمت اجمالاً بالخلاف لاوفوا بالعقود فهل يتمسك العقلاء بالعموم ؟ نقول ليس كذلك اي أن اوفوا بالعقود اذا علمنا بتخصيصه بالمعاملة الربوية، ولا نعلم اي المعاملتين ربوية (التي تقع اليوم او غداً) فهنا العقلاء لا يتمسكون بأوفوا بالعقود، على أن حجية العام من باب الكشف النوعي فان كان الكشف النوعي مقترناً بأمر كلي وهو أن لا يكون يقين اجمالي على الخلاف، لان هذا اليقين الاجمالي مضر للكاشفة، فهنا يكون العموم محفوظاً بالقرينية في ارتكاز العقلاء على خلاف العموم فلا يمكن التمسك بالعموم .

وقد يقال : ان الطرف الذي هو محل الابتلاء الان تجري فيه اصابة الحل، لعدم المحذور ، واما اصابة الفساد فعلاً فلا محذور فيها ايضاً اوجود المقتضي وعدم المانع . ولكن في ظرف المعاملة الثانية تجري اصابة الحل ايضاً لانها تجتمع مع اصابة الفساد في الطرف الاخر، ولا مانع من جريانها هنا ايضاً لان العلم الاجمالي ساقط عن التأثير كما هو الفرض .

نعم بعد جريان اصابة الحل في الطرف الثاني يحصل علم اجمالي بالمخالفة اما امس او اليوم، وهذا لا مانع فيه . واما اصابة الفساد في الطرف الثاني فانها تتعارض مع اصابة الفساد في الطرف الاول بقاءً ، حيث أن اصابة الفساد في الطرف الاول لا بد أن تبقى الى الاخير وكذلك اصابة الفساد في الطرف الثاني، وعلى هذا لا يمكن التمسك بأصابة الفساد لهذا المحذور في الطرف الثاني . ثم ان هذا الكلام كله فيما اذا لم يمكننا التمسك بأوفوا بالعقود بناءً على أن الاصول اللفظية لا تجري في اطراف العلم الاجمالي لائس الاجمال بورود المخصص .

(١) اعطى الشيخ الوحيد رأيه في الموضوع الذي تعرض له في بحثه الخارج .

واما اذا قلنا ان الاصل اللفظي مع العلم الاجمالي بطر والمخصص لا يسقط
عن العمل فهنا لابد أن تكون اصالة العموم مرجعاً ولا تصل النوبة الى اصالة
الفساد حتى اذا قلنا بأن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية غير جائز، اذ بجريان
استصحاب العدم الازلي في المعاملة المشكوكة المصححة والفساد (اي اذا كان
استصحاب عدم ربويتها موجوداً) يتنقح موضوع العام المخصص ، فيتمسك
بأوفوا بالعقود .

المسألة الثانية عشر :

توجد قاعدة واستثناء كلاهما مرتبطان ببحث الربا :
اما القاعدة فهي : كل عين باعها الانسان نسبيته فهو يتمكن أن يشتريها بالمساوي
او بالاقل او بالاكثر ، قبل الاجل او بعده .
أما الاستثناء : فهو اذا اشترط البيع الثاني في البيع الاول فان البيع الاول
والثاني باطل .
اما الاستثناء فقلد تقدم في ذكر بيع العينة كحيلة للخروج عن الربا ،
فليراجع .

واما الان فتعرض للقاعدة ونتكلم في ارتباطها ببحث الربا فنقول :
نسب الى المشهور : أن كل عين اذا باعها الانسان نسبيته فهو يتمكن أن
يشتريها بالمساوي او بالاقل او بالاكثر ، قبل الاجل او بعده ، من دون فرق بين
أن يكون الثمن ديناراً في المعاملتين او ديناراً في المعاملة الاولى متاعاً في
المعاملة الثانية ، او يكون الثمن مكيلاً او موزوناً في المعاملتين وليس كذلك .
ولكن الشيخ الطوسي استشكل في بعض فروض المسألة وهي :

١ - اذا كان المبيع حنطة سلماً وقد حل الاجل فان البائع اذا لم يوجد عنده حنطة فيقول للمشتري اشترى حنطتك بدراهم اكثر من دراهمك او أقل ، فهو لا يجوز لانه بادل بين الدراهم والدراهم مع الزيادة فهو ربا .

٢ - اذا كان المبيع حنطة حالية بثمن مؤجل (نسيئة) ، فعند حلول الاجل يريد البائع الثمن ، فاذا لم يكن عند المشتري دراهم فيقول المشتري للبائع خذ حنطة بدل الدراهم ، فاذا أخذ البائع حنطة بزيادة او بنقصه عن حنطته فقد حصل الربا لانه بادل بين الحنطة والحنطة مع الزيادة .

وقد ذهب صاحب الحقائق الى أكثر من ذلك فقال : ان مذهب الشيخ غير منحصر بما قاله ، بل قبل حلول الاجل اذا اشترى المبيع بأقل مما باعه او اكثر فهو غير جائز ، ولكن صاحب الحقائق ذكر بأن عدم الجواز مختص في المتاع كما لو باع حنطة بمقدار و اراد أن يشتريها بأقل من المقدار فهو لايجوز^١ .

وقد يستدل لمسلك الشيخ الطوسي وصاحب الحقائق بصحيفة علي بن جعفر في السلف^٢ قال « سألت عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة يأخذ بقيمته دراهم ؟ قال : اذا قومه دراهم فسد ، لان الاصل الذي يشتري به دراهم فلا يصلح دراهم بدراهم » وهذه الرواية في السلم فقد أخذ البائع الثمن وعليه

(١) المكاسب للشيخ الانصارى ٣٠٧/٢ .

(٢) الوسائل ج ١٣ باب ١١ من ابواب السلم رواية ٧١/١٢ . وكذلك توجد صحيفة محمد بن قيس في السلف وهى عن ابى جعفر (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) فى رجل اعطى رجلاً ورقاً فى وصيف الى اجل مسمى فقال له صاحبه لانجلك وصيفاً خدمنى قيمة وصيفك اليوم ورقاً ، قال : فقال لا يأخذ الاوصيفه او ورقه الذى اعطاه اول مرة لايزاد عليه شيئاً . ومعناها اذا باعه بالزيادة او بالنقصه يكون البيع فاسداً . نفس المصدر السابق الرواية التاسعة ص ٧٠ .

تمر في الذمة ، فعندما جاء الاجل طالب المشتري بالتمر ، وبما أن البائع لا يوجد عنده تمر ، فالامام (ع) قال : اذا قومه دراهم فسد ، لان الاصل الذي اشترى به دراهم (فكأنه اشترى دراهم بدراهم) وكأن الشيخ الطوسي استفاد قاعدة كلية من هذه الرواية وهي تشمل صورتين :

الاولى : في بيع السلف كما اذا باع طعاماً بدراهم الى سنة ، ثم اشترى المبيع (الطعام قبل قبضه) بأكثر مما باعه (لانه باع الطعام الذي يستحق بعد ستة أشهر واشتراه بحال) فهنا البائع قد بادل الاقل بالاكثير من الدراهم فهو ربالان المبادلة بين الدراهم ، أما الحنطة فهي واحدة اذا كان المبيع سلفاً .

الثانية : اذا كان المبيع حنطة حالية بدراهم الى سنة ، فاذا جاء الاجل واراد البائع دراهمه ولم يوجد عند المشتري ، فاشترى البائع حنطة بالدراهم فسوف يشتري حنطة اكثر من الحنطة التي باعها لانه باع حنطة بدراهم مؤجلة ، والان يشتري بالدراهم وهي حالة فسوف يحصل الربا لان البائع باع حنطة بحنطة متفاضلا . وقد استفاد الشيخ الطوسي من هذه الرواية « ان عوض العوض له حكم العوض اذا باعه من دون قبض » .

وقد ذكر^١ في مناقشة الشيخ الطوسي ما ملخصه :

١ -- اذا كان المبيع شخصياً : كما اذا باع حنطة خارجية بألفين تومان نسيئة واراد البائع أن يشتريها نفسها من دون شرط بزيادة او نقيصة قبل الاجل او بعده فلا بأس ، لان صحيحة علي بن جعفر الذي استدل بها الشيخ الطوسي لاتشمل المال الخارجي وانما هي في مورد الكلبي في الذمة (رجل له على آخر) ، على

(١) هذه المناقشة للاستاذ آية الله التبريزي ذكرها في بحثه الخارج على مكاسب الشيخ

ان هذا المورد منصوص الجواز كما ورد في بيع العينة كمعتبرة بشار بن يسار^١
قال : سألت أبا عبدالله (ع) عن الرجل يبيع المتاع بنساء فيشتريه من صاحبه
الذي يبيعه منه ، قال : نعم لا بأس به ، فقلت : اشترى متاعي ؟ فقال : ليس هو
متاعك ولا بقرك ولا غنمك .

وهذه الرواية تشهد أنه لا فرق بين المتاع وغيره ، وكصحيحة علي بن جعفر^٢
عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال : سألت عن رجل باع ثوباً بعشرة دراهم ،
ثم اشتراه بخمسة أيحل ذلك ؟ قال : إذا لم يشترط ورضيا فلا بأس . «ورواه علي
بن جعفر في كتابه إلا أنه قال : بعشرة دراهم الى أجل ثم اشتراه بخمسة دراهم
بنقذ» .

وبعض تمسك بصحيحة يعقوب بن شعيب^٣ قال : سألت أبا عبدالله عليه
السلام عن رجل باع طعاماً بدراهم ، فلما بلغ ذلك الاجل تقاضاه ، فقال : ليس
عندي دراهم خذ مني طعاماً . قال : لا بأس انما له دراهمه يأخذ بها ما شاء .
وهذه الرواية تكون دليلاً بناءً على اطلاقها لما اذا كان البائع يشتري
طعامه الذي باعه او طعاماً آخر ، فان عدم الاستفصال من قبل الامام (ع) عن ذلك
يدل على اطلاقها للصورتين .

نعم هنا توجد معتبرة عبد الصمد بن بشير^٤ قال «سأله محمد بن القاسم الحنط
فقال : أصلحك الله أبيع الطعام من الرجل الى أجل فأجىء وقد تغير الطعام من
سعره ، فيقول : ليس عندي دراهم ، قال خدمته بسعريومه ، قال : «أفهم أصلحك

(١) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب العقود رواية ٣ / ٣٧٠ .

(٢) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من ابواب العقود رواية ٦ / ٣٧١ .

(٣) الوسائل ج ١٣ باب ١١ من ابواب السلف رواية ١٠ / ٧١ .

(٤) الوسائل ج ١٣ باب ١٢ من ابواب السلف رواية ٥ / ٧٤ .

الله انه طعامي الذي اشتراه مني، قال : لا تأخذه منه حتى يبيعه ويعطيك، قال : أرعم الله أنفي رخص لي فرددت عليه فشد علي» وهذه المعتبرة تمنع من أخذ ماله ولكن جمعاً بينها وبين الروايات المجوزة القائلة «انه ليس غنمك ولا بقرك ولا متاعك» بحمل المنع على الكراهة .

٢ - اذا كان المبيع كلياً ، وهو في صورتين :

الاولى: كما اذا باع الانسان مالا (سلفاً) الى المشتري ثم أراد المشتري أن يبيعه الى البائع قبل حلول أجل السلم او بعده، قبل القبض فهو لا يجوز الاتولية، ودليله هو صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمة « قال : قال أمير المؤمنين (ع) في رجل أعطى رجلاً ورقاً في وصيف الى أجل مسمى، فقال له صاحبه : لانجد لك وصيفاًخذ مني قيمة وصيفك اليوم ورقاً، قال : فقال لا يأخذ الاوصيفه او ورقه الذي اعطاه اول مرة لا يزداد عليه شيئاً» ومعناها اذا باعه مع الزيادة او النقصان يكون البيع فاسداً ، وهذا حكم تعدي على خلاف القاعدة في باب السلم يلتزم به لعدم وجود معارض له من الأدلة .

الثانية : كما اذا كان المبيع كلياً في الذمة (حالا) واراد المشتري بيعه قبل قبضه على البائع فبيعه صحيح تولية فقط وذلك لاطلاق صحيحة علي بن جعفر المتقدمة التي يستدل بها للشيخ الطوسي «قال : سأله عن رجل له على آخر تمر أو شعير أو حنطة يأخذ بقيمة دراهم؟ قال : اذا قومه دراهم فسد ، لان الاصل الذي يشتري به دراهم فلا يصلح دراهم بدراهم .»

وهذه تدل على أن الذي في الذمة (سواء كان سلفاً قد اشتراه او حالا ولم يقبضه) اذا الامام (ع) لم يستفصل وانما قال اذا باعه بدراهم فهو فاسد اذا كانت الدراهم أقل من الدراهم الاولية او اكثر . وحينئذ يكون كلام الشيخ الطوسي فيما اذا كان المبيع كلياً صحيحاً ، بمعنى أن الشارع اعطى حكم العوض الى

عوض العوض .

وأما اذا كانت العين المبيعة شخصية فروايات بيع العينة تقول لا بأس أن يشتريها بأقل او بأكثر مما باعها ، بالاضافة الى القاعدة التي تقول اذا ملك الانسان المتاع فيجوز له بيعه على نفس البائع او غيره بجنس الثمن الاول او بغيره ، مع التفاضل او مع التساوي ، قبل الاجل او بعده ، فان هذا كله داخل تحت قوله تعالى « أوفوا بالعقود » و « أحل الله البيع » .

المسألة الثالثة عشر : الاعتمادات السندية

ان المراد من الاعتمادات السندية التي هي من اعمال البنوك هو أن يشتري تاجر بضاعة من خارج الدولة ، وبعد تمامية العقد يطلب من البنك فتح اعتماد له ، فيدفع التاجر الى البنك قسماً من قيمة البضاعة ، ويقوم البنك بتسديد قيمة البضاعة الى الشركة أو الدولة الخارجية ، ويتسلم البنك البضاعة بعدما تسجل باسمه حين التصدير ، وعند ما تصل الى بلاد التاجر يخبر البنك مالكيها الذي اشتراها ، فيدفع التاجر الى البنك ما بقي من قيمة البضاعة ، وبعد ذلك يحول البنك البضاعة الى اسم مالكيها . وهذا هو اعتماد الاستيراد ، اما اعتماد التصدير فهو عبارة عن طلب المصدر من البنك فتح اعتماد له ليقوم البنك بدوره بتسليم البضاعة الى المستورد وقبض ثمنها .

نقول : البنك هنا يتمكن أن يتقاضى عمولة مقطوعة على عمله هذا ، لان البنك في الحقيقة يكون مستأجراً للقيام بهذا العمل في مقابل اجر معين او مجموع له جعلاً في قبال عمله . واما اذا أخذ البنك عمولة على عمله ثم أخذ فوائد على المال الذي دفعه خارج البلاد الى حين تسديد التاجر هذا المال فهو ربا ، لان البنك يكون قد اقرض صاحب البضاعة مالا بشرط الزيادة في مقابل الاجل . نعم اذا امر المستورد الذي عنده اعتماد البنك بتسديد الدين من مال البنك بشرط

أن لا يطالبه به الى مدة معلومة ، فان امتثل البنك هذا الامر فيكون الامر ضامناً للمال بقانون الائتلاف، ولم يكن الامر مدينأ الى البنك ، وعلى هذا يتمكن البنك أن يأخذ عمولة على عمله هذا وهي التي تسمى بالفائدة .

المسألة الرابعة عشر : الكمبيالات

وهي على قسمين : الاول : الكمبيالات الحقيقية وهي ما تعبر عن وجود قرض حقيقي بأن يكون الموقع على الكمبيالة مدين الى من أخذ الكمبيالة ، فهنا اذا أخذ الدائن الورقة ونزلها عند شخص ثالث (اي باعها) بأقل من الدين الذي له على الموقع على الكمبيالة ، فذكروا أنه لا اشكال فيه اذا لم يكن العوضان من المكيل او الموزون كالعملة الورقية ، وقد نقول في توجيهه بأن هذا راجع الى بيع الدين بأقل منه الذي قالوا بجوازه، وحيث أن يكون الشخص الثالث هو الدائن لمن هو موقع على الكمبيالة . ونفس هذا الحكم قد يقال فيما اذا باع الانسان الشيك الذي له على آخر الى مدة على شخص ثالث بأقل من المبلغ بشرط أن يكون صاحب الشيك مدينأ حقيقة .

نعم اذا اقترض من له الكمبيالة او الشيك من شخص ثالث مبلغاً من المال كمائة دينار ثم دفع له الكمبيالة الحقيقية او الشيك الحقيقي الذي يستحق بموجبهما مائه وعشرين ديناراً بعد ستة أشهر كحوالة على الموقع على الكمبيالة او صاحب الشيك فهو ربا محرم اذا كانت هذه العملية ملزمة للمقترض .

ولكننا نقول : ان الروايات المتقدمة التي تمنع من بيع المعدود نسيئة مع الزيادة ، تحرم هذه المعاملة ، اذ أن المشتري للكمبيالة او الشيك (وهو الشخص الثالث) يكون قد باع المعدود نسيئة بزيادة وهو محرم كما تقدم . وبما أنه لا يوجد عندنا رواية تقول بجواز بيع الدين بأقل منه على الشخص الثالث وانما

قالوا به استناداً الى القواعد العامة لصحة البيع فنلتزم بحرمه هذه المعاملة لما ذكرنا .

نعم عندنا رواية تقول بجواز أن يعجل المديون قضاء الدين بنقيصة، وهي صحيحة محمد بن مسلم^١ عن أبي جعفر عليه السلام «في الرجل يكون عليه دين الى أجل مسمى فيأتيه غريمه فيقول : انقذني من الذي لي كذا وكذا وأضع لك بقيته . . . قال : لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً . . . » .

وحينئذ نلتزم بهذه الرواية اذا كان معناها بيع المعدود نسيئة بزيادة ونخصص الروايات المانعة من بيع المعدود نسيئة بها ، ولعله لهذا منع ابن ادريس من بيع الدين على غير المديون .

ولكن الحق ان روايات المنع عن بيع المعدود مع الزيادة نسيئة لا تشمل مانحن فيه، اذ أنها تمنع من أن يحدث الانسان الدين على نفسه بزيادة عما أخذ نقداً، اما مسألة بيع الدين بأقل منه فهي عبارة عن براءة ذمة شخص بشيء اقل مما فيها، وكم فرق بين المسألتين ، فاحتمال الفرق هنا لا يجوز سريان الحكم في المسألة الاولى الى الثانية ، فتكون خارجة تخصصاً .

ثم ان من نافلة القول بأن هذه المسألة تختلف عن مسألة « حط وتعجل » الذي تقدم الكلام عنها في الربا عند ابناء العامة ، وبما أنها منسجمة مع القواعد في صحة (بيع الدين بأقل منه) والدليل الذي يقول بأن المشتري للدين لا يستحق اكثر مما دفع ضعيف^٢ فلا ينبغي التوقف في صحة هذه المعاملة .

(١) الوسائل ج ١٣ باب ٣٢ من ابواب الدين حديث ١٢٠/١ .

(٢) الدليل الذي ساقوه لعدم استحقاق المشتري اكثر مما دفع هورويتان : الاولى غير واضحة الدلالة والثانية واضحة الدلالة الا أنها غير حجة لوجود محمد بن الفضيل في السند الذي ضعفه الشيخ في القهرست. والرواية هي محمد بن الفضيل قال : قلت للرضا عليه

الثاني :الكميالات الصورية الصادرة وهي التي لاتعبر عن دين حقيقي في ذمة الموقع عليها، فبيعها بالاقل ان كان بمعنى أن البائع وكيل عن الموقع على الكمبيالة «في بيع قيمتها في ذمته بأقل» فيكون الموقع على الكمبيالة هو طرف مع المشتري وهذا لايدخل تحت عنوان بيع الدين بأقل منه ، وحينئذ يكون عبارة عن بيع المعدود نسيئة مع الزيادة ، وقد قلنا فيما سبق بحرمة هذه المعاملة^١ . وان كان البائع عند ما ينزل الكمبيالة الصورية بأقل هو الذي يكون مديناً بقدرها الا أن صاحب الكمبيالة الموقع عليها ملتزم بأداء مقدار الدين ان لم يؤد المدين المبلغ، اذ أن المقرض أحال البنك على موقع الكمبيالة ، وهذا يكون من قبيل الضمان ان لم يؤد المدين ، او من قبيل الحوالة على البريء. وعلى هذا فلا يجوز للبنك أخذ شيء من قيمة الكمبيالة لقاء المدة الباقية لانه ربا .

نعم اذا باع الكمبيالة او الشيك بنفس القدر نقداً فلا دليل على الحرمة . وكذلك اذا قلنا أن تنزيل الكمبيالة عند البنك هو عبارة عن قرض البنك لصاحب الكمبيالة ، ولكن نزلها بقدرها فلاربا ، ولكن الموجود في الخارج خلافهما .

المسألة الخامسة عشر : خطابات الضمان

اذا تعهد شخص مشروعاً لدولة او لشخص آخر كبناء مدارس او بيوت او غير ذلك، فالمتعهد له باكمال العمل قديشترط على المتعهد مبلغاً من المال في حالة عدم انجاز المشروع ، ولكي يطمئن المتعهد له بذلك يطالب المتعهد بكفيل

السلام :رجل اشترى ديناً على رجل ثم ذهب الى صاحب الدين ، فقال له : ادفع الى ما لفلان عليك فقد اشتريته منه. قال :يدفع اليه قيمة مادفع الى صاحب الدين، ويرى الذي عليه المال من جميع ما بقى عليه . الوسائل ج ١٣ باب ١٥ من ابواب الدين حديث ٢، ٣ ص ١٠٠ .

١) الا أن يكون بيع قيمتها في ذمة الموقع بأقل يكون بصورة بيع قيمتها التي هي الف تومان بخمسة واربعين ديناراً عراقياً ، فلا حرمة لاختلاف العوضين .

على الثمن ، فالمتعهد يرجع الى البنك ليصدر له مستند ضمان يتعهد فيه البنك للمتعهد له بالمبلغ المذكور عند عدم اتمام العمل من المتعهد. والبنك هنا يأخذ فائدة على تكفله هذا فهل هي جائزة ؟

نقول : ان كل كفيل يقوم بعمل محترم له حق أن يأخذ مقابله مالا . وهنا البنك بما أنه يقوم بعمل محترم وهو كفالة المتعهد باعطاء مبلغ من المال عند عدم اتمام المتعهد المشروع ، فيجوز للبنك أخذ عمولة على عمله هذا ، وفي الحقيقة ان البنك يكون مستأجراً للمتعهد للقيام بتعهد فيستحق عليه عملي أجراً .

المسألة السادسة عشر : تحصيل الكمبيالات والشيكات .

يقوم البنك باخطار الموقع على الكمبيالة فيذكر له قيمتها ورقمها وتاريخ استحقاقها حتى يتهيأ الموقع عليها للدفع ، وحينئذ اذا استلم البنك المبلغ يدرجه في حساب عميله الذي له الكمبيالة او يدفعه له نقداً . وكذلك قد يقوم البنك بعملية تحصيل قيمة الشيك من الموقع عليه . فهل يجوز للبنك أن يأخذ عمولة على عمله هذا ؟

نقول : ان العمل الذي يقوم به البنك عمل محترم فيجوز له أن يأخذ عمولة مقطوعة ، ولكن قد يجب في بعض الاحيان على البنك القيام بهذا العمل من دون اجرة وذلك فيما اذا كان للموقع على الكمبيالة حساب لدى البنك وقد أمر البنك بخصمها من حسابه ، ففي هذه الصورة بما أن البنك مدين للموقع على الكمبيالة فيجب عليه تسديد الدين ، وحينئذ لا يحق له أن يأخذ عمولة على هذا العمل .

المسألة السابعة عشر : الحوالة (خطاب الاعتماد) .

قلنا فيما تقدم بجواز الحوالات ^١ وكان كلامنا هو في صورة دفع مبلغ من

(١) تحت عنوان اعطاء المال واشتراط قبضه بأرض اخرى .

المال الى زيد في ايران وأخذ حوالة باستلامه في مكة ، وهذه الصورة لافرق بينها وبين أخذ شيك من البنك الذي لي عنده رصيد مالي على وكيله في ايران أوفي مكة لاتسلم المبلغ في مكة مثلاً .

نعم، هنا صورة اخرى يقوم بها البنك وهي أن يصدرالبنك شيكاً لانسان لم يكن له رصيد مالي في البنك على وكيله في الخارج ليتسلم قيمة الشيك هناك ، وحينئذ يأخذ البنك من مستلم الشيك بالاضافة الى قيمته شيئاً زائداً، فهل يجوز هذا ام لا ؟

ونحن وان قلنا أن الشيك الذي يصدر لهذا الانسان الذي لم يكن له رصيد مالي في البنك على وكيل البنك في الخارج هو في الحقيقة قرض الا أن البنك اذا حول لهذا الانسان بالعملة الاجنبية فيكون المدين قد اشتغلت ذمته بها . فالبنك له حق الزام المدين الوفاء بها ، وحينئذ يجوز للبنك التنازل عن هذا الحق في قبال أن يأخذ شيئاً من المال زائداً على قيمة العملة الاجنبية .

على أن تصحيح أخذ الزيادة من قبل البنك يمكن أن يكون ببيع البنك مافي ذمة المدين (من المال الاجنبي) بالمال المحلي . فتكون الزيادة قد حصلت ببيع عملة أجنبية بعملة محلية ، وهو جائز بلا كلام .

المسألة الثامنة عشر : السحب على المكشوف .

قد يعطي البنك اعتباراً معيناً لعميله ، بمعنى أن يكون للعميل حق السحب اكثر مما عنده من رصيد بنسبة معينة ، وذلك اذا حصلت ثقة البنك بهذا العميل . وهذا يسمى بـ (السحب على المكشوف) ، ولكن البنك يأخذ فائدة على هذا السحب الذي هو اكثر من الرصيد ، فما هو حكم هذه الفائدة ؟

الجواب : ان السحب من دون رصيد هو في الحقيقة قرض لصاحب الحساب فيكون اخذ الفائدة عليه ربا محرماً .

المسألة التاسعة عشر :

قلنا فيما تقدم بجواز أخذ الربا من الكافر الحربي من باب أن دمه وماله مهدور فيجوز أخذ المال منه، واما الكافر الذمي فلا يجوز أخذ المال منه ، لحفظ دمه وماله بالتزامه بشرائط الذمة ، ولكن المراد هنا هو أن البنوك الموجودة في الدول غير الاسلامية هل يمكن أخذ الربا منهم باعتبارهم ليسوا من أهل الذمة ؟.

والجواب : ان هذه الدول مادامت لم تلتزم بشرائط الذمة او لم يكن افرادها ملتزمين بشرائط الذمة فلا يكون دهمهم ومالهم محفوظاً ومحترماً ، وحينئذ يجوز أخذ الربا منهم بايداع أموال الدولة الاسلامية او الافراد المسلمين هناك وأخذ الفوائد منهم ، كما اشرنا الى هذا ايضاً في بحث الربا من الناحية الاقتصادية كعلاج لتوفير اموال الدولة الاسلامية وعدم انتهاجها المنهج الربوي بين المسلمين .

المسألة العشرون : الحوالة المصرفية .

قد يكون شخص مديناً لآخر في خارج الدولة او في مكان آخر غير مكان المدين في داخل الدولة، ففي هذه الصورة قد يأمر المدين البنك بتسديد دينه الذي في المكان الاخر، وحينئذ يقوم البنك بهذه المهمة ويأخذ مقداراً من المال في مقابل هذا العمل ، فهل يجوز ذلك او هو ربا ؟ .

نقول : ان المدين اذا كان له رصيد في البنك وقد أمر البنك بتسديد دينه الذي في مكان آخر ، فهذا العمل الذي يقوم به البنك عمل محترم يحق له أن يأخذ مقابله المال ، واما اذا لم يأمر البنك بتسديد دينه ، وانما كتب شيكاً للدائن

(١) اذ دلت الادلة بأن كل من لم يدخل الاسلام ولم يكن ذمياً فدمه وماله غير محترم وعليه يجوز أخذ الربا منه .

على البنك ، والبنك هو الذي كتب تحويلا للدائن بالمبلغ الذي في الشيك كوفاء لما في ذمة المدين ، فهنا لا يجوز للبنك أن يأخذ من المدين مالا اضافياً على المال الذي يحمله الشيك .

وأما اذا لم يكن للمدين رصيد في البنك وامر البنك بهذا الامر ، فمعناه أن المدين قد اقترض من البنك المقدار الذي يسلمه الى الدائن في الخارج ، فان كان المال المسلم الى الخارج عملته تختلف عن عملة المدين ، فهنا يجوز للبنك التنازل عن تسديد المدين ما في ذمته من العملة الاجنبية بالعملية المحلية لقاء كمية من المال زائداً على قيمة الدين ، اذ قلنا فيما سبق بأن البنك له حق أن لايقبل بالعملية المحلية اذا كان قد أدى دين المدين بالعملية الاجنبية، وقد لانقول ان أمر المدين البنك بتسديد دينه هو عبارة عن قرض المدين من البنك ، وانما يكون هذا المدين قد أمر البنك بتسديد الدين ، فان امتثل فيكون الامر ضامناً بضمان الائتلاف ، وحينئذ يأتي ماقلناه من تنازل حق البنك من استلام ما أداه الى الدائن بالعملية الاجنبية في مقابل المال . وأيضاً قد ذكرنا سابقاً تكيف أخذ الزيادة ببيع ما في ذمة المدين من المال الخارجي بالمال المحلي .

وأما اذا كان المال الذي دفعه البنك الى الدائن هو من العملة المحلية فاذا كان هذا العمل من البنك يوجب أخذ الاجرة عليه كما في كتابة رسالة اوبرقية الى مكان الدائن فيجوز للبنك أخذ الزيادة في مقابل هذا العمل المحترم لافي مقابل المال الذي دفعه ، والا فلا يجوز أخذ الزيادة لانها عبارة عن دفع مائة مثلاً واستلام مائة وعشرة بدون مبرر للزيادة .

القسم الثاني

الربا اقتصادياً :

تمهيد :

ان !البحث الاقتصادي عن الربا «الفائدة» لم يكن الا عرضاً سريعاً لما ذكر في شجبه ، وكان القصد منه اطلاع القارىء على نتائج اقوال الاقتصاديين ونظرياتهم حتى يخرج بنتيجة قاطعة توجب صلاحية حذفه من النظام الاقتصادي الاصلاح للمجتمع البشرى ، ولذا لم تعمق الدراسة حوله كما عمقت في البحث الفقهي ، ولم تنافش اكثر موارد الخلل في كلام الاقتصاديين . كما اننا حاولنا أن نجتمع فيه ماله ارتباط بالبحث الربوى من احكام القانون الوضعى ، ليكون امام القارىء للاطلاع والنقد ، اذ لم نجد امام علماء القانون الوضعى اصولاً معتمدة يسرون عليها فى وضعهم الحكم حتى يمكن النزال معهم فى حلبة النقاش والتوصل الى الحكم الاصلاح ، وانما ينتهجون سياسة الدولة التى تملى عليهم كتابة القانون .

وقد عرضنا فى هذا القسم مقدمة تمهيدية تبين كيفية نشوء الربا فى المجتمع وكيفية تطوره ، وقد قسمنا البحث بعد هذه المقدمة الى ستة فصول :

الفصل الاول : كيف يكيف الربا اقتصادياً ؟

الفصل الثانى : مضار الربا .

الفصل الثالث : الربا بين مؤيديه ومعارضيه .

الفصل الرابع : الادخار وارتباطه بالربا .

الفصل الخامس : الاعمال المصرفية وبديلها الاسلامى الافضل .

الفصل السادس : الربا فى القوانين الغربية .

مقدمة تمهيدية :

كيف تطور الربا وكيف نشأ ؟ .

الربا معروف منذ أقدم العصور ، شأنه شأن السرقة والظلم المنبعث من الانسان ، وقد جاءت الشرائع السماوية بل والقوانين الوضعية وكتابات الفلاسفة والمصلحين تحذر من ارتكابه ، ولترى الان الربا في عصوره القديمة ثم العصور التالية لها ، وباستعراضنا ذلك نرى كيفية تطوره ونشوئه .

١ - الربا في عصوره القديمة :

في مصر : ذكر الاستاذ السنهوري أن الربا كان معروفاً عند المصريين القدماء .
وأن المؤرخ الاغريقي (تيودور) يحدث « عن قانون وضعه الملك (يوخوريس)
من ملوك الفراعنة (الاسرة ٢٤) يقضي بأن الربا مهما تطاولت عليه الاجال

لايجوز أن يجاوز رأس المال^١ » وهذا يدل على أن الربا كان معروفاً عند قدماء المصريين ، ويسمح بتحفظ .

في الاغريق والرومان : كان الربا عند الاغريق والرومان شائعاً بدون قيد ، وكان للدائن أن يسترق المدين ويملكه ان هو لم يوف بدينه بل ويقتله أيضاً . فالالتزام كان في القانون الروماني رابط بين شخصين « وقد كانت هذه الرابطة في بداية الامر تعطي الدائن سلطة واسعة على جسم المدين ، بحيث كان في استطاعته أن يتصرف به وان يسترقه بل ويقتله^٢ » ، فلما جاء صولون بتشريعہ يقال أنه حدد أقصى ماتبلغه الفوائد بنسبة (١٢ في مائة) من أصل الدين « وجعل جستينان الحد الأقصى يدور بين (١٢ في مائة) للتجار وامثالهم و (٤ في مائة) للنبلاء^٣ » .

وذكر الاستاذ سليمان ندوي في مقدمة كتاب الدكتور أنور اقبال قرشي انه ساهم « بمقال في جريدة الندوة سنة (١٩٠٩) بعنوان « الفائدة والكتب السماوية » أشرت فيها الى أن مفكري الاغريق والرومان حرموا (الفائدة) في زمنهم ...^٤ . وأمتي الاغريق والرومان بلغت شأواً عظيماً في الحضارة ، ونرى كلا منهما يحرم أخذ الفوائد ، فهو يدل على أن الربا كان سائداً فمنعته القوانين .

وارسطو : الذي كانت لاحكامه اثرها العظيم على الاجيال فقد ذم الفائدة ذمّاً شديداً ، فانه شبه المال بدجاجة عاقر لاتبيض ويقول ارسطو (ان قطعة من النقود لايمكن أن تلد قطعة اخرى) و (النتيجة الواضحة أن الفائدة جائزة)^٥

(١) نظرية الربا المحرم ص ١ . ومصادر الحق ٣ / ١٩٤ .

(٢) مصادر الالتزام د . عبد المجيد الحكيم ص ٧ .

(٣) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشي ص ١٠ .

(٤) الاسلام والربا ص ١٠ لم نثر على جريدة الندوة بالذات .

(٥) الاسلام والربا ص ٣٠ عن ارسطو السياسة ج ١ الباب العاشر .

ويقول ارسطو أيضاً « فالارض يمكن أن تخرج نباتاً والدابة يمكن أن تلد دابة مثلها، ولكن كيف يتصور أن يلد الدرهم والدينار درهماً أو ديناراً آخر، لقد خلقت الطبيعة عقيماً ويجب أن يقبى كذلك^١. وحجة ارسطو تسمى (بحجة العقم الارسطوطاليسية المستندة الى طبيعة وظيفة النقود كوسيلة للتبادل فق. ط، مع شجب وظيفتها الاستثمارية « أي استعمالها كرأس مال »)^٢ وقد ذم افلاطون أيضاً الفائدة^٣.

والامبراطورية الرومانية : حرمت الفائدة في اول عهودها ، لكنها ظهرت تدريجاً مع توسع الامبراطورية ونشوء التجار «غير أن قيوداً شديدة فرضت على معدلات الفائدة وكان تنفيذها يراقب بدقة^٤ » .

٢ - الربا والاديان السماوية :

ان الشرائع السماوية هي التي وسعت من منطقة الربا في بادئ الامر .
وذلك :

أ - اليهودية :

ونعرض هنا نصوصاً من كتب اليهود : ففي سفر الخروج [(٢٢ و ٢٥)]
ان اقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي ، لاتضعوا عليه
ربا [. وفي سفر اللاويين [(٢٥ و ٣٥)] اذا افتقر اخوك وقصرت يده عندك

(١) الربا والفائدة ، علاء الدين خروفي ص ٥١ عن قصة الملكية في العالم لعبد
الواحد وافي وحسن شحاته ص ٨٥.

(٢) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي د . ابراهيم كبة ص ٢٨٥ .

(٣) الاسلام والربا ص ٣٠ عن افلاطون كتاب القوانين ج ٥ وعن الربا والفائدة لخروفي ص ٥١.

(٤) الاسلام والربا ص ٣٠ عن افلاطون كتاب القوانين ج ٥ وعن الربا والفائدة لخروفي ص ٥١.

فاعضده غريباً او مستوطناً فيعيش معك (٣٦) لا تأخذ منه ربا ولا مراهبة بل خشى الهك فيعيش اخوك معك (٣٧) فضتك لا تعطه بالربا وطعامك لا تعطه بالمرابحة] . وفي سفر التثنية [(٢٣ : ١٩) لا تقرض أخاك بربا ، ربسا فضة اوربا شيء مما يقرض بربا (٢٠)] للاجنبي تقرض بربا ولكن لاخيك لا تقرض بربا]^١ .

فليهود حرموا الربا فيما بينهم وجوزوا أن يقرضوا غير اليهودي بربا ، ولكن الاسرائيليين بدأوا يأخذون الربا بعد ذلك وكان مقدار الربا في الشهر واحداً في المائة .

وفي الاصحاح (١٨) والعدد الثامن نهى النبي حزقيال عن الربا بقوله « ولم يعط بربا ولم يأخذ مراهبة وكف يده عن الجور واجرى العدل والحق بين الانسان والانسان » .

وقال في العدين ١٨ ، ١٩ من الاصحاح نفسه أيضاً « ورفع يده عن الفقير ولم يأخذ ربا ولا مراهبة ، بل أجرى أحكامي وسلكت فرائضي ، فانه لا يموت باثم ابيه ، حياة يحيا ، أما أبوه فلانه ظلم ظلماً واغتصب أخاه اغتصاباً وعمل غير الصالح فهو ذا يموت باثمه »^٢ .

ب - المسيحية :

ذكرت الاناجيل ٦ : ٣٤ و ٣٥ من انجيل لوقا « اذا اقترضتم لمن تنتظرون منهم المكافأة فأني فضل يعرف لكم ؟ ... ولكن ... افعلوا الخيرات واقترضوا

(١) نظرية الربا المحرم ص ٢ ومصادر الحق في الفقه الاسلامي ص ١٩٥ .

(٢) نظرية الربا المحرم ص ٣ .

غير منتظرين عائد بها واذن يكون ثوابكم جزيلًا»^١ . وقد نقل الدكتور محمد عبدالله دراز النص الاول في محاضراته عن الربا التي ألقاها بمؤتمر القانون الاسلامي بباريس واعقبه بقوله : ولقد اجمع رجال الكنيسة ورؤساؤها كما اتفقت مجامعها على أن هذا التعليم الصادر من السيد المسيح عليه السلام يعد تحريماً قاطعاً للتعامل بالربا^٢ .

حتى أن الاباء اليسوعيين الذين يتهمون غالباً بالميل الى الترخص والتسامح في مطالب الحياة وردت عنهم في شأن الربا عبارات صارمة منها قول «سكوبار» : « ان من يقول ان الربا ليس معصية يعد ملحداً خارجاً عن الدين » وقول الاب يوني « ان المرابين يفقدون شرفهم في الحياة الدنيا وليسوا أهلاً للتكفين بعد موتهم »^٣ . ويقول سان توماس الاكوينى : « ان تقاضى الفوائد عن النقود امر غير عادل ، فان هذا معناه استيفاء دين لا وجود له . . . وذلك ان مالا ينتفع به الا باستهلاكه تختلط فيه منفعة الشيء بالشيء ذاته ، فمن يفرض هذا الشيء لايجوز له في الوقت الذي يطالب به أن يطالب بأجر على منفعته ، فانه هو ومنفعته شيء واحد وليس من العدل ان يطالب المقرض بالشيء مرتين » (المسألة ٧٨) (المادة الاولى في الخاتمة)^٤ فلا يجوز أن يحصل بائع الرغيف الاعلى ثمنه ، كذلك لايجوز حصول المقرض الاعلى ماأقرضه . وذكر الاستاذ ابراهيم زكي الدين بدوي أن الاكوينى يعتبر ممثلاً لفكرة رجال الدين المسيحيين

(١) مصادر الحق فى الفقه الاسلامى ١٩٥/٣ .

(٢) من الواضح ان النص الاول ليس فيه اى اشارة الى تحريم الربا ، بل هو يدل على أن ترك الربا فضل وزيادة ثواب .

(٣) نظرية الربا المحرم ص ٤ .

(٤) نظرية الربا المحرم ٤ عن السهورى مصادر الحق ٢١٧/٣ .

الذين كانوا يعلمون الدين واللاهوت والفلسفة في الجامعات في العصور الوسطى .
« وهناك بعض آباء الكنيسة شجبوا الربا لأنه يعني حسب قول أحدهم
المضاربة ببؤس الآخرين » وهذا يعكس الطابع الاستهلاكي لقروض العصور
الوسطى في اول العهد الاقطاعي .

والحجة التي استعملها القديس (توما) لشجب الربا « هي تحليله لطبيعة
النقود واعتبارها من السلع التي تستهلك بمجرد الاستعمال » فاذا كانت السلعة
مستديمة كالدار مثلا فيمكن بيعها ككل ويمكن بيع منافعها كايجارها مثلا .
اما اذا كانت السلع تستهلك بالاستعمال كالخبز مثلا فلا يمكن بيع منافعها كايجارها
من دون اجازة استهلاكها ، وقد اعتبر القديس توما « النقود من السلع التي
تستهلك بالاستعمال ومعتبراً الاقراض عملية بيع للنقود والمال المسترد هو ثمن
النقود المباعة والفوائد هي بدل استعمالها . ولما كانت النقود من السلع التي لا يمكن
فصل استهلاكها (بيعها) عند استعمالها -- كما ذكرنا -- فان ما يستحقه المقرض
هو ثمن المبيع فقط (اي استرداد المال المقرض) دون أن يستحق أية فوائد عن
(استعماله) لان المقرض لا يستطيع ممارسة هذا الاستعمال دون (استهلاك)
للقود »^٢ .

ومن هنا ظهر أن حجة الاكوبيني (مخالفة لحجة ارسطو)^٣ ولكن الدكتور
ابراهيم كبة ذكر في محاضراته (ص ٢٨٦) هامش أول عن كري (ص ٥٧)
« أن النصوص الاكوبينية نفسها تشير صراحة الى حجة أرسطو وتؤيدها » .
فقد ظهر خطأ هذه العبارة مما قدمناه من النص الاكوبيني وليس مؤيداً

-
- (١) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي ص ٢٨٥ نقلا عن (كري) ص ٥٥ .
(٢) محاضرات في تاريخ الاقتصاد والفكر الاقتصادي ص ٢٨٦ نقلا عن (كري) ص ٥٥ .
(٣) هذا هو الظاهر من النصوص المذكورة آنفاً وليس مآلها الى الاتفاق كما ذكر البعض .

لحجة ارسطو ، بل مخالفاً لها (لاسطور) ، فارسطو اعتبر وظيفة النقود اداة للتبادل فقط، أما الاكوييني فاعتبر النقود من السلع التي تستهلك بمجرد الاستعمال. والمسيحية عملت فيما بعد على تضيق منطقة الربا تحت العوامل الاقتصادية فأبيحت الفائدة في بعض الحالات الاستثنائية . وقد اورد السنهوري هذه الاستثناءات عن كتاب (القانون والاخلاق) للاستاذ شكري قرداحي وملخصها:

١ -- لايجوز للمقرض أن يتقاضى من المقرض تعويضاً عن خسارة اصابته بسبب القرض .

٢ -- يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقرض تعويضاً عما فاتته من ربح بسبب القرض . ويشترط المقرض مع المقرض على ذلك مقدماً والى تجاوز التعويض مقدار صافي الربح الذي كان المقرض يجنيه او استبقى ماله بعد خصم ما كان يتكبده من المصروفات للحصول على هذا الربح ، وان يتبين أن المقرض لم تكن عنده وسيلة أخرى للحصول على هذا الربح .

٣ -- يجوز للمقرض أن يتقاضى من المقرض ربحاً يسيراً لتأمين خطر الضياع الذي يتعرض له المال الذي اقرضه ، وهذا الاستثناء لم يتم التسليم به الا في آخر القرن الرابع عشر ، نظراً لخطورته ولمخالفته (صراحة)^١ للتعاليم الاولى للكنيسة . ولكن يمكن : أن يقال أن التأمين على خطر الضياع يحصل بالكفالة والضمان وهي طرق مشروعة وصحيحة ، او يحصل بالتأمين لدى شركات التأمين بناءً على القول بمشروعيتها . اما تقاضي الربح في مقابل الخطر فغير صحيح لان الخطر ليس مما ينتج مالا وليس اداة للكسب فان الكسب له احدى طرق

(١) اخترنا هذه الكلمة زائدة على معنى التعبير ، حيث أن الاستثناءات كلها مخالفة لتعاليم الكنيسة ، ولكن هذا الاستثناء جعلنا له ميزة الصراحة في المخالفة .

أربع^١ وهي طرق اقتصادية للكسب :

١ - انبات الارض واحياء مواتها .

٢ - العمل ، وهذان الطريقتان طبيعيتان للكسب .

٣- المخاطرة ونقل البضائع من الامصار الى الامصار، وهذا يقوم به التجار، والمخاطرة هنا بمعنى الايجار وتحمل المشاق ، ويمكن أن تسمى هذه العملية بالايجار لعملية النقل ، أو أخذ الاجرة في مقابل عمل شاق .

٤ - الانتظار ، وهذا له طريقتان كلاهما الى الفساد ، اولهما : الاحتكار ، فان المحتكر هو الذي يكسب بالانتظار^٢ . ثانيهما : نظام الفائدة ، فان كسبه يجيء من الانتظار فقط من غير تحمل تعب العمل مع المخاطرة .

ويمكن أن ندخل الطرق الثلاثة الاولى في المعنى الاعم للعمل، فان الانبات والاحياء عمل والمخاطرة بهذا المعنى عمل أيضاً، فالطرق الثلاثة الاولى للكسب صحيحة والرابع غير صحيح لان الانتظار والخطر ليس مما ينتج مالا .

ثم ان الانتظار قد يكون على قسمين :

اولا : الانتظار الذي يكون معه احتكار ، فان ارتفاع ثمن السلعة في هذا

(١) ذكرها محمد أبو زهرة في مقدمة كتاب نظرية الربا المحرم (ز) .

(٢) ان المحتكر لا يكسب بالانتظار، وانما كسبه بالشئ الذي يحتكره، نعم الانتظار قد يكون سبباً لزيادة الكسب، كما أن بائع الفواكه يكسب بالفواكه ، وقديكون سبب زيادة الكسب انتظاره الى الغد عند ما تقل الفواكه في السوق . نعم وردت الروايات الصحيحة في حرمة الاحتكار عن امور معينة كالحنطة والشعير والتمر والملح والسمن وغيرها ، واما غيرها فلا نص في تحريم احتكارها . نعم قد يحرم الفقيه احتكار بعض الاشياء مما لا نص فيه اذا ادى احتكاره الى الاخلال بالنظام مثلاً .

ملاحظة : ليس غرضنا هو مناقشة ما يجيء من اخطاء في عبارات البعض ، وانما غرضنا هو عرض فكرة عن الربا عند المسيحية .

المورد يكون منشأه هو الاحتكار ، اي أن الزيادة في السلعة جاءت من الانتظار وبما أن الانتظار ليس مما يكسب مالا فهو طريق غير مشروع .

ثانياً : الانتظار الذي لا يكون معه احتكار ، مثال ذلك ما إذا انتظر صاحب الدار او السلعة، فارتفع ثمن الدار او السلعة من دون احتكار، فهنا زيادة الثمن انما جاءت على نفس السلعة من دون دخول للانتظار في زيادة الثمن ، لان المنتظر هنا لم يحتكر، ولم يجعل الاحتكار سبباً لزيادة الثمن ، وهذا لا بأس به . ولكن الحق أن الانتظار في كلا الموردين قد يكون عاملاً مساعداً على زيادة الكسب ، ولهذا فالصحيح أن يقال : ان حرمة الانتظار الاول جاءت من حرمة الاحتكار وعدم حرمة الانتظار الثاني لعدم وجود الاحتكار المنهي عنه .

٤ - يجوز للمقرض أن يتفق مع المقرض ، على شرط جزائي يلتزم بموجبه المقرض اذا لم يسدد القرض في الميعاد ، بأن يدفع مبلغاً اضافياً جزاء تأخره عن الوفاء. وهناك كذلك تردد رجال الكنيسة في اباحة هذا الشرط ثم انتهوا الى التمييز بين شرط جزائي مبالغ فيه وهو لا يجوز وشرط تهديدي لا يجاوز الربح اليسير الذي كانت الكنيسة تسمح به في بعض الحالات، وهو صحيح اذا لم يكن الغرض منه غير حث المقرض على الوفاء بدينه في الميعاد^١ .

أما في الفقه الاسلامي، فالشرط الجزائي صحيح ونافذ ما لم يحط بجميع الاجرة ولكن ذلك في الاجارة والبيع لافي القرض ففي موثقة محمد الحلبي قال «كنت قاعداً عند قاض وعنده أبو جعفر (ع) جالس فجاءه رجلان فقال احدهما : اني

(١) ولكن اذا كان الغرض من هذه الزيادة هو حث المقرض على الوفاء بدينه في الميعاد فيمكن ان يكون تهديداً مالياً لان التهديد المالى وسيلة غير مباشرة للتنفيذ العيني، أما الشرط الجزائي فعلى العكس من ذلك فانه يتصل بالتعويض لا بالتنفيذ العيني . يراجع احكام الالتزام د . عبد المجيد الحكيم ص ٤٦ .

تكررت ابل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً الى بعض المعادن فاشترطت عليه أن يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لانها سوق اخاف ان يفوتني فان احتبست عن ذلك حططت من الكراء لكل يوم احتبسته كذا وكذا وانه حبسني عن ذلك اليوم كذا وكذا يوماً، فقال القاضي : هذا شرط فاسد وفه كراه ، فلما قام الرجل اقبل اليه ابو جعفر (ع) فقال : شرطه هذا جائز -الم يحط بجميع كراه «^١ . وضرورة عدم حظ جميع الكراء (الاجرة) لانه يصبح نقل المتاع مجاناً فيكون من قبيل الكسب من دون سبب في القوانين الحديثة وهو غير جائز .

٥ - يجوز للمقرض أخيراً ان يتقاضى من المقرض فائدة حقيقية عن رأس المال اذا كانت القوانين المدنية او العادات تجيز ذلك، فتكون الفائدة مرتكزة على سند شرعي، فالمقرض يحق له تقاضي هذه الفائدة في نظير الخسارة التي لحقته من المقرض والربح الذي فاته ، ويشترط في هذه الحالة ان تكون الفائدة معتدلة لامبالاً فيها، وهناك رأي بقي عند التعاليم الاولى للكنيسة فلم تجز هذه الفوائد ، ولكن الرأي الاول هو الذي تغلب .

وهكذا ضاقت منقطة الربا في المسيحية طبقاً لقوانين الكنيسة فأبيحت الفوائد وذلك تحت ضغط العوامل الاقتصادية ، والقوانين الوضعية التي تلت النظريات الفقهية التي تبرر تقاضي الفوائد (فقالوا ان النقود من حيث هي معدن لا تنتج شيئاً) ولكنها من حيث هي وسائل ائتمان تدخل ضمن عناصر الانتاج ، فالعمل هو العنصر الاول للانتاج ، ولكن رأس المال هو عنصر ثان لا يستغني عنه العمل فاذا كان العمل يستحق جزاءه في صورة الاجر فان رأس المال يستحق ايضاً جزاءه في صورة الفائدة .

وبهذا كسر قانون الكنيسة الذي كان سائداً حتى القرن الثالث عشر ، وكان تقاضي فائدة ما محظوراً بشدة ، ولكن بانتهاء القرن الثالث عشر ابيحت الفائدة .

(١) الوسائل ج ١٣ باب ١٣ من ابواب الاجارة حديث ٢٥٣/٢ .

ويمكن تبين هذا الموقف الشائق من ملاحظات (باكون) التالية « مادام احتياج الناس الى اعطاء المال واخذة كقروض ، وماداموا على كل ذلك القدر من غلظة القلب ، حتى أنهم لا يقرضونها مالم يحصلوا على شيء في مقابل ذلك ، فينبغي اذن أن يسمح بالفائدة »^١ .

لكن كلام (باكون) غير علمي بتقريب انه اباح الفائدة لاعتبارات هزيلة ، اذ أن تعاليم الشرع غير تابعة للاعراف ما دام الشرع قد نص عليها بالحرمة ، ومع انهيار سلطان الكنيسة وفصل الدين والفلسفة عن الاقتصاد ، وإباحة الفائدة بصفة عامة في مختلف التشريعات الوضعية وزحف الرأسمالية الاستعمارية وطغيانها ، ومع ذلك كله فان النفوس مازال متأثرة بتقبيح الربا ومافيه من استغلال، بالاضافة الى أن هذه التشريعات الوضعية التي اباحت الفائدة بصورة عامة قد حرمتها في نطاق معين وجعلت سعر الفائدة محدوداً لتجيز التجاوز عليه ، وقد صدر قانون في فرنسا سنة (١٩٣٥) يجعل من يقترض بسعر للفائدة أعلى من السعر المعتاد مرتكباً لجريمة (الربا الفاحش) وهكذا القوانين الوضعية حددت الفائدة وحرمت الربا المسمى بالربا الفاحش . (ولقد كان المبرزون من رجالات هذا العصر مثل فرنسيس باكون، وسيرجورياتشايلدوسير توماس كلاير، اشد معارضة لتقاضى معدل فائدة مرتفع من معارضتهم لدفع الفائدة في ذاتها)^٢.

٣ - الربا عند العرب قبل الاسلام :

أ - الربا في الطائف . ب - الربا في مكة ج - الربا في المدينة .

أ - الربا في الطائف : كانت بعض القبائل وهم بنو ثقيف يقدمون القروض

(١) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشى ص ٣٣ عن باكون بحث في الربا .

(٢) نفس المصدر والصفحة عن هانى ، تاريخ الفكر الاقتصادي .

الى القبائل الاخرى وهم بنو المغيرة ، وحين يحل موعد السداد كان المدينون يبدون الرغبة في أن يدفعوا مبلغاً اضافياً (وهو الربا) اذا رضوا أن يمهلوهم^١ . والمدين اما أن يدفع دينه ان كان معه مال او أن يستمهله فتكون النتيجة انه لو كان مستحقاً عليه مائة دينار يصبح مطلوباً منه أن يقدم مائتي دينار وهكذا تزداد .

ب - الربا في مكة : كانت في مكة تجارة رائجة قبل الاسلام تقوم على التعامل بالربا وكانت الطريقة التي يؤخذ بها الربا في مكة آبان الجاهلية مماثلة تماماً للطريقة السائدة في الطائف فقد كان الدائن حين يحل الموعد المحدد لسداد الدين يسأل عما اذا كان المدين مستعداً لسداد دينه أم انه على استعداد لان يدفع (المبلغ الاضافي) فلو كان لدى المدين القدرة على السداد فانه يدفع تواتراً والا فقد كان عليه أن يلتمس منحة (مهلة تيسير) لمدة عام آخر ليسدد الدين^٢ . فكانت الطريقة لاختد الربا مشابهة للطريقة السائدة في الطائف .

ج - الربا في المدينة : يقول الخضرى «كان الرجل منهم يربي الى أجل ، ثم يزيد فيه زيادة اخرى حتى ليستغرق بالشيء الطفيف مال المديون» . وذكر الرازي «كان الذي يقرض مبلغاً معيناً الى شخص آخر لمدة مقررة يذهب الى مدينه حين يحل موعد السداد فلو كان المدين قد تقطعت به الاسباب لسداد دينه فانه يطلب امهاله زمناً على أن يدفع له (زيادة) معينة ، فيوافق الدائن وهذا مانسيمه بالفائدة المركبة وهو محرم تحريماً قاطعاً في الاسلام»^٣ .

٤ - الاسلام والربا :

والاسلام حارب الربا محاربة جذرية ، فجاء بالتحريم البات القاطع

١) نفس المصدر ص ٨٩ عن جامع البيان (تفسير الطبرى) ٤ / ٥٥ طبعة القاهرة .

٢) نفس المصدر ص ٩٣ .

٣) نفس المصدر السابق ص ٩٦ - ٩٧ عن تفسير البيضاوى ١ / ١٥٤ .

الذي لا يترك مجالا لاي لبس او تحايل على احكامه لقوله تعالى (وحرم الربا) .
بالاضافة الى الاحاديث الكثيرة عن الطريقين (وقد عقدنا باباً للنظر في الربا
عند السنة وباباً للنظر في الربا عند الشيعة فليراجع) .

وفي القرآن الكريم آيات لها أهمية خاصة في الربا نوردها هنا وهي تكشف
عن رأي الاسلام في الربا : « والذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي
يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا وأحل الله
البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله
ومن عاد فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون . . . » .

ويظهر من تفسير هذه الآية ان الذي يقول لافرق بين الزيادة في اول البيع
وهو الربح وبين ان تكون الزيادة عند المحل لاجل التأخير ، اي يقول انما
البيع مثل الربا ، فالله سبحانه وتعالى يقول له : لافرق بين القيام من القبر
هادئاً وبين القيام من القبر معسرواً ، لانكم لم تفرقوا بين الزيادة الطبيعية كما
في البيع والزيادة غير الطبيعية كما في الربا فكذلك لافرق بين القيام الطبيعي
والقيام غير الطبيعي كقيام المصروع ، فيؤخذ المرابي بالقيام غير الطبيعي كما
كان يفعل في الربا الذي هو غير طبيعي .

وقال تعالى « . . . يحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار
اثيم ، ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم
عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا
ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين . فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ،
وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لاتظلمون ولا تظلمون . وان كان ذو عسرة فنظرة
الى ميسرة ، وأن تصدقوا خير لكم ان كنتم تعلمون . واتقوا يوماً يرجعون فيه

الى الله ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون»^١ «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون . واتقوا النار التي أعدت للكافرين»^٢ «فبظلم من الدين هادوا حرماً عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين عذاباً أليماً»^٣ . «وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون»^٤ .

وبعد ذكر الآيات القرآنية التي تدل على الحرمة الشرعية نتكلم في حرمة الربا من الناحية الاقتصادية . فقد ذكرت الروايات عن أهل البيت عليهم السلام بأن حرمة الربا «لثلاث يمنع الناس من اصطناع المعروف» وأن «الربا لو كان حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه فحرم الله الربا لتنفر الناس من الحرام الى الحلال والى التجارات من البيع والشراء» «وعلة تحريم الربا . . . لما فيه من فساد الاموال لان الانسان اذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً وثنى الاخر باطلا . . . وعلة تحريم الربا بالنسيئة لعله ذهاب المعروف ولما في ذلك من الفساد والظلم وفناء الاموال»^٥ .

وذكر فخر الدين الرازي في مؤلفه التفسير الكبير فقال :

١ - ان التعامل بالربا (يستوجب ابتزاز ثروة شخص آخر دون مقابل او

(١) الايات السابقة واللاحقة من سورة البقرة ٢٧٦-٢٨٢ .

(٢) الايتان من سورة آل عمران ١٣٠-١٣١ .

(٣) الايتان من سورة النساء ١٦١-١٦٢ .

(٤) الآية ٤٠ من سورة الروم .

(٥) الوسائل ج ١٢ باب ١ من ابواب الربا ٤٢٣-٤٢٦ .

اعتبار شرعي ، فالشخص الذي يغتصب هذا انما يفعل ذلك دون مقابل يقدمه ، ويصل هذا الى الاستغلال ويفضي بالمدين الى الفقر وهذا ظلم بين ويقول النبي (ص) في معنى حديث : ان مال الانسان محرم على غيره تحريم دمه عليه . وعلى هذا فان ابتزاز الثروة دون اعتبار شرعي محرم)^١ .

وقد يقال : ان هذا المال الذي يقدمه الدائن الى المدين يستطيع أن يستفيد منه باستثماره في عمل ، فلا وجه لتحريم هذا المال الاضافي .

ويرد على هذا : ان الدائن لو استغل ماله في عمل ما بدلا من اقراضه فليس من الضروري أن يستخلص منه ربحاً دائماً ، ومحمتم جداً أن يكابد خسارة من وراء عمله فيخسر ماله وعمله الذي بذله معه ، على أن الدائن اذا استثمر امواله في العمل فانه يعمل على ايجاد الربح فيكون الربح في مقابل عمله ، بخلاف عملية الربا فليس هناك عمل يذكر ابدأ . على أن حصول الدائن على ربح من الاستثمار ليس مؤكداً في حين أن الربا (وهو المبلغ الاضافي) الذي يحصل عليه الدائن من المدين مؤكد .

٢ - ان الدائن اذا اخذ الفوائد واصبح ايراده من هذا الطريق فانه يمتنع من القيام بأي عمل او مهنة ، فانه يفضل أخذ الفائدة على القروض المالية والمؤجلة من أن يعمل بتجارة ما أو حرفة تجره الى العمل . وهذا بطبيعة الحال يضر بالمصلحة العامة ، لان من الحقائق المقبولة أن الدولة لا تستطيع أن تحقق تقدماً بدون اعمال أو تجارة أو فنون .

٣ - لو اعلن أن الفائدة مباحة ، فان الناس لكثرة احتياجاتهم يقترضون باي معدل كانت الفائدة ، والقرض بفائدة يكون سبباً لوضع نهاية للتعاطف وساب التراحم والترابط .

(١) الاسلام والربا ص ٨٠ .

٤- كذلك يحتمل أن يربح المدين ويفتقر الدائن، فلو كان الربا امراً مشروعاً لجد الغني في طلب مال الفقراء .

٥ - ان نواه القرآن الكريم لالبس فيها، فلانقدم المبررات للنواه القرآنية فان عقل الانسان قاصر عن ادراك علل الاحكام الشرعية ، والاشياء التي يدركها عقل الانسان لاتعدو أن تكون حكمة الحكم اوجزاء الحكمة ، فالتبريرات العقلية ليست صحيحة لعدم ادراك العقل علة الحكم . نعم من الاحكام ما بينت العلة فيها فيمكن أن نعمل على ضوء العلة المذكورة . وهذه النقطة الخامسة مرتبطة بالتحريم الشرعي لا الاقتصادي .

٥ - الربا في العصر التجاري : ١٥٠٠ - ١٧٠٠

كانت سياسة الدول توجه الى جمع الذهب والفضة، وقد عرف التجاريون المال برأس المال فهو «عامل انتاج يقف على قدم المساواة مع الاراضي» ويعتبر في بعض الاحيان ثروة مصنوعة تختلف عن الثروة الطبيعية وأن الفائدة عن رأس المال كانت ثمناً لتأجير المال كتأجير الارض تماماً»^١ .

وقد كان التجار الاولون يدافعون عن معدل الفائدة المنخفض لاجل تشجيع التجارة (فكتب سير توماس كليبر، معارضاً آراء (مان) مقالين أيد فيهما وضع معدلات اقل للفائدة ، وقد نشر ابنه بحثاً هاجم فيه الربا) وكتب السير جوزيما تشايلد « فقد اثبت أن معدل الفائدة المنخفض هو بمثابة الام الطبيعية للاقتصاد المعتدل والصناعة . . . »^٢ فالفائدة في هذا العصر التجاري قد ابيحت ولكن الاختلاف وقع في سعر الفائدة، فترى جماعة يدافعون عن سعر الفائدة المنخفض وجماعة يريدون ارتفاع سعرها، ولكن صدور قانون بتخفيض معدل الفائدة لا يكون

(١) الاسلام والربا ص ٣٤ عن ا. ف. هنشر :الاسلوب التجاري المجلد الثاني، ص ٢٠٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٥ .

ذا أثر اذ أن الذي له اثر واضح هو تحرير الفائدة تماماً ، اما مع اباحتها فلا جدوى في اتخاذ أي وسيلة لاتزان الاقتصاد .

٦ - الربا أو الفائدة والنظرية الاتباعية (الكلاسيكية) :

ان الفائدة حسب رأي (سميث وريكاردو) هي التعويض الذي يدفعه المقترض عن الربح الذي كان يمكن أن يحققه باستثمار ماله . فالفائدة حسب رأي هذين هي المكافأة او الاغراء الذي يدفع عن المدخرات . وعبر بعض الاقتصاديين الانجليز (ناسوسينيور) عن سبب الفائدة (بالزهد) ، ولكن (مارشال) استبدل بكلمة الزهد كلمة (الانتظار) نتيجة الاعتراضات ضدها .

وخلالصة النظرية الاتباعية للفائدة : كما فسرها (مارشال)«أن معدل الفائدة يتحدد عند نقطة تقاطع الطلب مع خطوط عرض المدخرات ، فان كان عرض المدخرات اكبر من طلب المدخرات بغرض الاستثمار يهبط معدل الفائدة ويزداد الاستثمار الى أن يتم الوصول الى توازن بين المدخرات والاستثمار، وكذلك ان كان طلب المدخرات اكبر من المعروض منها ، فان معدل الفائدة يرتفع ويقل الاستثمار الى أن يتم اعادة التوازن بين الاثنين »^١ .

وهناك عدة اعتراضات للنظرية الاتباعية نذكرها فيما بعد في فصل آخر ان شاء الله مع مناقشات لها .

٧ - الربا في النمسا (نظرية الفائدة النمساوية) :

تعرف نظرية الفائدة النمساوية بنظرية (آجيو) او نظرية اختيار الزمن وهي من وضع (بوم بافرك) : والفائدة عنده تعتبر ظاهرة مقايضة ، اذ أنه يجد سبب

(١) نفس المصدر ص ٤٠ .

الفائدة في الحقيقة هو كون البشر يفضلون السلع الموجودة حالياً على السلع التي تماثلها نوعاً وعدداً في المستقبل وفرق السعريين السلع الحالية و سلع المستقبل يعرفه بكلمة (آجيو) ونضرب لذلك مثلاً : يقترض شخص (١٠٠) دينار الان على أن يعيدها (١٠٥) دينار بعد سنة ، فهو مقايضة مال حالي بمال مستقبل ، اذ أن (١٠٥) دينار التي يعيدها بعد سنة تعادل (١٠٠) دينار التي اقترضها حالا . ويقدم (يوم بافرك) ثلاثة اسباب لتفضيل الناس السلع الحالية على السلع المستقبلية : ١ - بخس قيمة المستقبل ويرجع هذا الى : أ - انعدام التصور ، ب - ضعف الارادة ، ج - عدم الاطمئنان الى الحياة . . . الخ .

٢ - المحتاجون حالياً يفضلون الثروة الحالية على ثروة المستقبل .

٣ - (التفوق الفني للسلع الحالية ، وهذه السلع قد تستخدم توألاً لانتاج مزيد من الثروة . وبوسعنا فنياً أن نقول ان الانتاجية الهامشية للسلع الحالية اعظم من الانتاجية الهامشية لسلع المستقبل ، ومن هنا يعتبر (يوم بافرك) الفائدة ضرورية اقتصادية) ^١ .

وقال المودودي في هذا الشأن لتوضيح الشبهة « ان المال الذي يحصل اليوم نافع قابل للاستعمال فعلاً فهو من جهة فوق المال الذي سيحصل يوماً في المستقبل » ^٢ .

وسنناقش هذه الشبهة في فصل قادم انشاء الله حيث اننا جعلنا هذا الفصل تمهيداً للبحث فعرضنا فيه عرضاً تاريخياً للفائدة .

٨ - الربا عند كينز :

يصل كينز بعد أن يناقش طويلاً الى نتيجة مهمة هي «أن معدل الفائدة ظاهرة

(١) نفس المصدر ص ٥٢ .

(٢) الربا المودودي ص ١٩ .

نفسية الى حد كبير» الا أنه بعد ذلك بصفحة يقول فيها «لعله من الجائز أن يكون أكثر دقة لو قال ان معدل الفائدة تقليدي الى حد كبير أكثر من كونه ظاهرة نفسية الى حد كبير لان قيمة الفعلية يتحكم فيها الرأي السائد عن ماهية قيمته بدرجة كبيرة»^١.

فكينز يرى أن الفائدة ليست ظاهرة نفسية وانما هي تقليدية ، فاذا قال الاقتصاديون او علماء الدين ان الفائدة محرمة أصبحت محرمة عندهم واذا قالوا مثلاً انها محللة ومن ضروريات الحياة أصبحت محللة عندهم ومتعارفة فهي تقليدية لآثارها الطبيعية خاضعة للحجج والاقناع ، فاذا اقتنع الناس أنها غير مرغوب فيها كانت محرمة واذا اقتنعوا أنها ضرورة في التجارة او الحياة أصبحت متعارفة عندهم . وفي منتصف كتاب كينز تحت عنوان «ملاحظات على طبيعة رأس المال» نراه يقترب من وجهة النظر الاسلامية فيسلم بأن معدل الفائدة في مجتمع حسن الادارة قد يكون صفرأ وفي وسع الناس أن يكتسبوا المال من العمل فيقول «ان مجتمعاً حسن الادارة مزود بالموارد التكنيكية الحديثة لا يتزايد فيه السكان بسرعة ينبغي أن يكون قادراً على خفض الكفاءة الهامشية لرأس المال في توازن الى مستوى الصفر تقريباً خلال جيل واحد حتى يمكننا أن نصل الى ظروف مجتمع شبه مستقر حيث لا يكون التقدم والتغير الانتيجة للتغيرات الفنية (التكنيكية) والذوقية والسكانية والمذهبية مع بيع منتجات رأس المال بسعر يتناسب مع العمل»^٢.

وفي النظرية العامة لكينز ترجمة (نهاد رضا) عبارة مشابهة للعبارة المتقدمة وهي «تستطيع الجماعة المحكومة حكماً صحيحاً والمجهزة بالموارد التقنية الحديثة ، والتي لايزداد عدداً افرادها بسرعة تستطيع خلال جيل واحد أن تخفض

(١) الاسلام والربا ص ٦٣ عن كينز .

(٢) المصدر السابق ص ٦٥ عن النظرية العامة ص ٢٢١ .

فعالية الرأسمال الحدية الى مستوى توازن قريب من الصفر، وعليه تتحقق الشروط التي تميز الاقتصاد المستقر تقريباً»^١.

فكينز هنا قد اقترب كثيراً من الوجهة الاسلامية لانه قال ينبغي أن يكون المجتمع قد خفض مستوى الفائدة الى الصفر وهي الوجهة الاسلامية حتى نصل الى ظروف مجتمع شبه مستقر لأنه قال هذه مع شروط اشتراطها ، ويمكن أن نقولها من دون وجود لهذه الشروط اعتماداً على التحريم القاطع الذي ذكره القرآن الكريم ، فاننا لانعرف علة التحريم في القرآن الكريم لان العقل البشري قاصر عن ادراك علة الحكم .

٩ - رأى ماركس في الفائدة :

ويمكن أن نعرف رأي ماركس في الفائدة من نظريته العامة في القيمة ، ولابأس باستعراض ملخصها : ان (الريكاردو) نظريته التي اشادها قبل ماركس واقام صرحها وهي القائلة : ان العمل البشري هو جوهر القيمة ، فالقيمة تقدر على اساس كمية العمل المتجسد فيه، وتتفاوت قيم الاشياء بتفاوت العمل المبذول في ايجادها. وقدنوه عن هذه النظرية عدد من الاقتصاديين كالفيلسوف الانجليزي (جون لوك) وأخذ بها (ادم سميث) في حدود ضيقة اي في مجال الجماعات البدائية فقط .

ثم جاء (ماركس) بعد (ريكاردو) وصاغ النظرية المتقدمة في اطار فكري خاص ، وكلاهما ادركا أن العمل في بعض الجوانب لا يحدد القيمة كما في حالات الاحتكار التي تنعدم فيها المنافسة فتضاعف قيم السلع وفقاً لقوانين العرض والطلب في حين أن العمل المنفق عليها لا يتغير . بالاضافة الى انهما وجدا أن

(١) النظرية العامة في الاقتصاد/ جون . م . كينز ترجمة (نهاد رضا-) ص ٢٠٣ .

العمل البشري يتفاوت في الكفاية فعمل العامل الذكي النشيط لا يمكن أن يساوي عمل العامل البليد البطيء ، فجعلنا لنظريتهما استثنائين :

١ - أن تكون المنافسة شرطاً أساسياً للنظرية .

٢ - أن يكون العمل ضرورة اجتماعية .

(وريكاردو) بعد أن وضع نظريته كان مضطراً الى ابعاد الارض ورأس المال عن عملية تكوين القيمة ، لان الارض ورأس المال ليسا بعمل حتى يكونا القيمة . وكان الاقتصاديون قبل (ريكاردو) يفسرون (ريع الارض بأنه هبة من الطبيعة تنشأ من اشتراك الارض مع الجهود الانسانية في الانتاج الزراعي وبالتالي في تكوين القيمة التبادلية المنتجة)^١ . وهذا يدل على أن العمل ليس الاساس الوحيد للقيمة .

أما (ريكاردو) فقد رفض هذا التفسير للريع لانه لا ينسجم مع نظريته القائلة بأن العمل اساس القيمة «فقرر أن الربح نتيجة للاحتكار فالاشخاص الذين سيطروا على الجزء الاكثر خصباً من الارض يحصلون على ريع نتيجة لاحتكارهم واضطرار الآخرين الى استثمار الاراضي الاقل خصباً»^٢ . أما رأس المال فذكر أنه ليس الاعمال متجمعاً لينفق من جديد في سبيل الانتاج . الا أنه اعتبر (من المنطقي أن تباع السلعة بسعر يعود بعائد صاف لمن يملك رأس المال ، وفسر ذلك بفترة الوقت التي تمضي بين الاستثمار وظهور المنتجات للبيع) فقد اعترف بأن الزمن عامل آخر لتكوين القيمة التبادلية الا أن هذا يعتبر من (ريكاردو) تراجعاً عن نظريته القائلة بأن العمل اساس القيمة .

أما ماركس عند معالجته لعناصر الانتاج المشتركة مع العمل في الانتاج فأقر الريع العقاري حسب تفسير ريكاردوله ، الا أنه هاجم ريكاردو بمنطقية

الربح الرأسمالي على اساس نظرية القيمة الفائضة .

فماركس : أخذ يدلل على جوهر القيمة ، فقد فرق بين القيمة الاستعمالية ، والقيمة التبادلية وذكر أن السرير والثوب من السلع ، فكل منهما قيمة استعمالية معينة تختلف حسب اختلافها في نوعية المنفعة التي يجنيها الانسان منها . « ولكل واحدة من تلك السلع قيمة من نوع آخر ، فان السرير الخشبي الذي ينتجه المصانع كما يمكن أن ينام عليه .. وهذا ما يحدد قيمته الاستعمالية .. كذلك يمكنه أن يستبدله بثوب يلبسه . وهذا يعبر عن القيمة التبادلية ، فالثوب والسرير بينما كانا متناقضين في منافعهما وقيمتهما الاستعمالية نجد أنهما يشتركان في قيمة تبادلية واحدة »^١ والمعادلة هذه تعني انه يوجد (في شيئين مختلفين : السرير والثوب ، شيء مشترك بالرغم من اختلاف منافعهما وموادهما . فالشيئان هما اذن مساويان لشيء ثالث ليس في ذاته سريراً ولا ثوباً ، وهذا الشيء الثالث لا يمكن أن يكون خاصة طبيعية او هندسية للبضائع لان خصائصها الطبيعية لا تدخل في الحساب الا بقدر ما تمنحها من منفعة استعمالية ، ولما كانت القيم والمنافع الاستعمالية في الثوب والسرير مختلفة ، فيجب أن يكون الشيء الثالث المشترك بينهما امراً غير القيم الاستعمالية ومقوماتها الطبيعية ، فاذا اسقطنا من الحساب هذه القيم وطرحنا جميع الخصائص الطبيعية للثوب والسرير لا يبقى بين ايدينا الا الصفة الوحيدة التي تشترك فيها السلعتان وهي العمل البشري)^٢ .

وهكذا ينتهي تحليل عملية التبادل الى أن العمل هو جوهر القيمة التبادلية . وتتقد هذه النظرية من جوانب شتى :

١ -- (ان الثمن السوقي لا يطابق مع القيمة التبادلية الطبيعية التي يحددها

(١) اقتصادنا ص ١٥٥ .

(٢) اقتصادنا ص ١٥٥ عن رأس المال ج ١ ق ١ ف ١٠ ص ٤٤ - ٤٩ .

القانون الانف الذكر الافي حالة معادلة العرض والطلب)^١ ولكن اذا اختل قانون العرض والطلب وسسحت للسلعة أن يزيد ثمنها عن قيمتها بسبب قلة العرض وزيادة الطلب ، فقوانين العرض والطلب تستطيع أن ترفع الثمن او تخفضه ، وبكلمة اخرى تجعله مناقضاً للقيمة الطبيعية ، لأنها لاتسمح لهذا الارتفاع أن يتزايد بشكل غير محدود كما في الجوراب فمهما تحكمت فيه قوانين العرض والطلب لاتتمكن من رفع ثمنه الى ثمن السيارة . وكذلك لاتنطبق النظرية على حالات الاحتكار، لان القيمة تحدد وفقاً لقوانين العرض والطلب التي يتحكم فيها المحتكرون، وكذلك لاتنطبق على بعض الوان الانتاج الفني كاللوحه بريشة الفنان المبدع فيكون ثمنها مرتفعاً رغم الظالة النسبية لكمية العمل فيها . فنرى أن قانون القيمة القائم على اساس العمل يتوقف على المنافسة و على كون السلعة نتاجاً اجتماعياً لانتاجاً فردياً كاللوحه الفنية .

٢ -- (ان الحقائق الواضحة عن الحياة الاقتصادية تعبر دائماً عن ظواهر تناقض تماماً النتائج التي تؤدي اليها النظرية الماركسية ، فان من نتيجة هذه النظرية : أن الارباح المكتسبة تختلف من مشروع الى آخر تبعاً لاختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلال الانتاج ، دون أن يكون لكمية الالات والادوات أثر في ذلك، لانها لاتضيف على النتائج أية قيمة اكثر مما تفقده)^٢ فلم توجد امثلة حتى يبرهن ماركس على صحة نظريته فحاول أن يبرهن عليها بصورة تجريدية، فلما جاء الى نتائج الواقع المقلوبة ضد نظريته فقرأن النتائج (لم توجد مقلوبة نتيجة لخطأ النظرية التي يؤمن بها وانما هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي

١) اقتصادنا ص ١٥٦ .

٢) اقتصادنا ص ١٥٧ .

الذي يضطر المجتمع الى الانحراف عن قانون القيمة الطبيعي)^١ .

٣- ماذا تقول الماركسية عن الامر المشترك بين انتاج جماعي وانتاج فردي مثل الخط الاثري للفرد مع نسخة مطبوعة من كتاب كبير مثلاً ، فهل يمكن أن يكون الامر المشترك هو كمية العمل المنفقة فيها؟ كلا لاننا نعلم أن العمل المتجسد في الخط الاثري أقل بكثير من العمل المتجسد في نسخة مطبوعة لكتاب كبير ، وقد استنتجت الماركسية السلع الاثرية والفنية من قانون القيمة الا أننا نطالبها بتفسير الامر المشترك بينهما كما في السريرو والثوب .

ومن هنا نبرهن (أن هناك امراً مشتركاً بين السلع التي يجري بينها التبادل في السوق غير العمل المتجسد فيها ، وأن هذا الامر المشترك موجود في السلع المنتجة انتاجاً فردياً ، كما يوجد في السلع التي تحمل طابع الانتاج الاجتماعي)^٢ فلماذا لا يكون هو المصدر الاساسي للقيمة التبادلية .

٤ - (تناقض القانون مع الواقع الطبيعي الذي يعيشه الناس ، فان الكمية الواحدة من العمل الزراعي قد تنتج قيمتين مختلفتين تبعاً للطريقة المتبعة في تقسيمها على الاراضي المتنوعة)^٣ ، فان الطاقة لا تتغير ، وانما القيمة المضاعفة مدنية للدور الايجابي الذي تلعبه الارض نفسها في تنمية الانتاج وتحسينه .

٥ - ان انخفاض القيمة التبادلية للسلعة تبعاً لانخفاض الرغبة الاجتماعية ، فهي تفقد جزءاً من قيمتها التبادلية بالرغم من احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي . وهذا أقل ما يمكن أن يقال في النظرية .

ويظهر مما تقدم رأي ماركس في الربا من نظريته القائلة بأن العمل اساس

(١) اقتصادنا ص ١٥٧ .

(٢) اقتصادنا ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٣) اقتصادنا ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

القيمة ، فانه لا يرى لغير العمل قيمة تذكر، فلا بد أن يقول بتحريم الفائدة ، لأن المال حينئذ ليست له قيمة في مقابله وانما القيمة في مقابل العمل المبذول لا المال، فيرى أن الفائدة غير صحيحة لأنها تكون في مقابل المال ، وهو لا يقر هذا .

والفرق بين الاسلام ورأي ماركس :

ان الاسلام يرى للمال كمية من الربح، لان صاحب المال هو مالك السلعة التي اتجر بها العامل ، فان هذه السلعة وان ازدادت قيمتها بعمل العامل كالأعداد بين ايدي المستهلكين والنقل وماشاكل ذلك إلا أنها تبقى ملكاً لصاحب المال (لان كل مادة لا تخرج عن ملكيتها لصاحبها بتطوير شخص آخر لها)^١ . فالاسلام يرى أن للمال ربحاً اذا شارك العمل كمافي عقد المضاربة الذي شرعه الاسلام. و يختلف الاسلام عن الرأسمالية بتبريرها الفائدة نتيجة للمخاطرة او للتعويض عن المخاطرة او مكافأة لصاحب المال على مقاومته لمخاوفه من دون بذل عمل الى جانب المال، فالاسلام لا يجيز الفوائد من دون بذل عمل كمافي الربا، ويجيز الفوائد أي الربح مع بذل عمل معه . بينما ماركس لا يعترف حتى بهذه الحصلة، لانه لا يرى للمال أية قيمة ذاتية وأن العمل هو اساس القيمة التبادلية .

كيف نشأت المصارف الربوية ؟ وكيف نشأ الربا ؟ :

نستعرض هنا سير الربا في ظل النظام القسائم لنرى كيف نشأ الربا حتى انتهى إلى ما عليه الان ، فالربا قد مر بمراحل عديدة هي :

١ -- أن المصارف القائمة الان على العمليات الربوية كان عملها منذ البدء هو قضاء حاجة الناس في تبديل عملة بعملة أخرى ، والارتزاق عن هذا الطريق فكان لابد لهم من ادخار مقدار من النقود بعملات مختلفة ، وهذا يحتاج بالطبع

الى صناديق حديدية واقفال محكمة تدخر فيها الاموال لكي تسلم من السرقة .
(وفي عهد الاغريق كانت المعابد هي المصارف التي يودع فيها الافراد او
الدويلات الاغريقية اموالهم سواء كانت من الذهب او الفضة لتكون بأم من
من السرقة او الضياع . ولم تكن تعطي هذه المعابد فوائد للنقود المودعة لديها)^١ .

٢ -- وعندما وجدت الصناديق الحديدية والاقفال المحكمة عند هؤلاء
الذين يبدلون عملة بعملة اخرى ، أخذ الاقطاعيون واصحاب الاموال يفكرون
في توديع اموالهم عند هؤلاء الصيارفة ، لانهم يملكون مكاناً مأموناً لحفظ هذه
الاموال ، فبدأوا يودعون الاموال عندهم لكي تحفظ في صناديقهم بدلاً عما كان يصنع
فيما سبق من دفن الاموال في جوف الارض او الحائط ، وكان هؤلاء الصيارفة
يأخذون الاجرة على هذا الحفظ تختلف قلة وكثرة حسب اختلاف المال
المستودع ، وكان هذا الصيرفي يكتب ويعطي كل من يودع عنده شيئاً من
المال سنداً يصرح فيه أن من يحمل هذا السند له كذا وكذا من المال وديعة
عنده ، ثم أخذت هذه السندات تقوم مقام الذهب نفسه ، فالتعامل بالسندات
أسهل على الناس من استرداد الذهب نفسه .

٣ -- ثم رأى هذا الصيرفي بحسب تجارته أن ما يودع عنده لا يسترجع منه
أزيد من العشر عادة ، وتبقى تسعة اعشار المال رابطة في خزائنه ، بل قد يكون
ما يسترجع اقل من ذلك الى أن يصل الى نسبة واحدة من مائة ، وذلك عندما
لا توجد الحروب بين الاقطاعيين التي تكلفهم سحب شيء من اموالهم وصرفها
فأخذ الصيارفة يقرضون تسعة اعشار الودائع الى التجار مع أخذ الفائدة على
القرض نفسه ، بالرغم من أنه لا يملك هذه الاموال (بل كان هؤلاء الصيارفة
يتقاضون اصحابها الاجرة لحفظها في جانب ، ويعطون غيرهم قروضاً بالربا في

(١) النقود والبنوك في البلاد العربية فؤاد مرسى ص ٣٠ .

الجانب الآخر) ^١ . وكانت هذه العملية تتم من دون أن يعلم صاحب المال أن ماله قد تصرف فيه من قبل الصيرفي ، وهذه مخالفة بالاضافة الى أن صاحب المال لا يرضى بهذا العمل الذي يتم على ماله وهي مخالفة أخرى .

واكثر من ذلك فان الصيارفة بدأوا يقرضون الناس - ما كانوا يخلقون على قوة الذهب الموجود عندهم من سندات ورقية بدل اقراض الذهب نفسه ، لان السندات تقوم مقام الذهب في المعاملات ولا يسحبون الا نادراً حيث يحتاجون الى استهلاك عين المال لمصرف الزواج ونحوه ، فهم لا يخلقون مقابل قوة الذهب سندات فحسب ، بل خلقوا مقابل قوتها تسعين سنداً ورقياً مزوراً . وسعر الفائدة يختلف حسب قانون العرض والطلب كما هو الحال في سائر السلع . ان هذه الاعمال التي يعملها الصيارفة لاشك في أنها خداع سافر ، وبهذا الخداع والتزوير خلق الصيارفة (٩٠ في المائة) من المال لانفسهم بصورة عملة لم يكن لها شيء من الاساس اصلاً واصبحوا اصحابها ، وبدأوا يقرضونها على المجتمع بصورة الديون ويتقاضون عليها الربا بسعر ١٠ في المائة و ١٢ في المائة او أقل من ذلك . بالاضافة الى أنهم ما كسبوا هذا المال بجدهم او نالوا عليه حقوق الملكية بالطرق المشروعة (بل لم يكن هو مالا في حقيقة الامر حتى يسوغ لهم بموجب أي مبدأ من مبادئ الاخلاق والاقتصاد والقانون أن يروجوه في السوق ادارة للتبادل وينالوا به المرافق والخدمات من الجمهور) ^٢ .

والمستغرب من رجال الفلاسفة والادب والفن والحكومات كانت تشن الغارات على من يتساءل عن مصدر ثروة اي صيرفي ، بل واكثر من ذلك جاء القانون بنفسه يعترف بمشروعية اموالهم وجاءت الحكومات فاعترفت بأن

(١) الربا المودودي ص ٦٤ .

(٢) الربا المودودي ص ٦٦ للتوسع وما بعدها .

لهؤلاء الصيارفة حقاً في اصدار الاوراق المالية حتى اصبحت أوراقهم التي يصدرونها تجري في التجارة والصناعة بصفتها اوراقاً نقدية واداة للتبادل مشروعة^١ . ولكن مع هذا « كان هؤلاء الصيارفة موضع ازدراء الكافة ، وكان مأواهم في كل مدينة في الحي اليهودي المنعزل عن المجتمع »^٢ .

٤ -- ثم جاء دور الصناعات الكبيرة والمشروعات الضخمة من قبيل استخراج النفط ونحو ذلك واحتاج اصحابها الى اموال هائلة لانجاز المشروع ولا يمكنهم جمع المال من الناس بسلطتهم جبراً وقهراً عليهم ، لان ذلك خلف منطق الرأسمالية والحرية المفروضة كما لا يمكنهم جمعها عن طريق التبرعات اذ الناس قد تربوا على عقلية المصلحة الخاصة ، وكل واحد انما تعاون واشترك في امضاء قوانين الرأسمالية وانجازها بدافع من مصلحته هو فمتى يسوغ لهم بذل المال في مشروع مجاناً بداع التبرع مثلاً ؟ فتقدم الصيرفي في هذه المرحلة واستطاع أن يجمع فاضل اموال الناس ففتح باب أخذ المال من الناس بعنوان الاقتراض مع اعطاء الفائدة بدلا عما كان يصنعه سابقاً من أخذ الودائع مع تقاضي الاجرة على حفظ المال ، فأخذ الناس يدفعون اليه فاضل اموالهم بل أخذوا يحبذون الضغط على انفسهم في المعيشة حرصاً على أخذ الفائدة ، وهذا الصيرفي أخذ يقتصر في اعطاء الفائدة على قدر ممكن من الفائدة التي تفي بجلب اموال الناس ، ثم يعطي هذه الاموال الهائلة الى اصحاب تلك المشروعات مع أخذ الربا .

وهكذا استطاع المرابي سحب ثروة البلاد الى جيبه واعطى فوائد عليها فتحكم بثروة البلاد وحفظ مستواه الاقتصادي بأموال غيره ، لان الاموال قد انهارت

(١) الربا المودودي ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية د . محمد عبدالله العربي ص ٩٢

عليه بدلا من أن تتجه الى اعمال الاقتصاد وشؤون المدنية، فيأخذ المال بفائدة قليلة ويقرضه بفائدة كبيرة. (وهذه الواسطة بين الاموال وبين الاستثمار تبطيء من عملية النشاط الاقتصادي)فلو تمكنا من ازالة هذه الواسطة وجعلنا الاتصال بين اصحاب الاموال واصحاب المشروعات مباشرة لساعد هذا على تنشيط الاقتصاد، اذ يقلل من العمليات المبطنة للنشاط كتوفر المال عند المرابي وعدم اقدام صاحب المشروع اليه لزيادة الفائدة ، اوعدم اعطاء اصحاب الاموال اموالهم الى المرابي وارتباط أصحاب المشروعات به لفلة الفائدة . فالاولى ازالة المرحلة المتوسطة .

واذا بقيت هذه المرحلة المتوسطة فطبيعي -بالهذا الوضع الغريب من تفريق بين الناس، وقد وزعوا الى جانبين، الجانب الاول : وفيه جميع اولئك الاهالي الذين يعملون في مزارع الاقتصاد ولايتوقف انتاج البلاد الثقافي والاقتصادي الا على جهودهم ومساعدتهم .

والجانب الثاني : اولئك القليلون المتوقف على مائهم -- وهو المال -- ري المزارع كلها . ولكن اصحاب الماء أبوا التعاون مع العاملين في المزارع بالرفق والعدل ، بسل على العكس تعاونوا معهم على سلب بقية اموالهم عن طريق الربا .

ونذكر هنا فقرة للمودودي في تصوير منصب الرأسمالي لنتفح بها اولا ولنتفكه بها ثانياً يقول : « ان الوضع الجديد قدطوى عصر حكم كل من القلم والسيف ، والقى بمقاليد الحكم كلها الى (ديوان حسابات الرأسمالي) وجعل في أنف الجميع - بما فيهم الفلاحون والعمال ومؤسسات التجارة والصناعة الكبيرة والدول والحكومات القومية - خطاماً غير مرئى قبض الرأسمالي على

جانبه وبدأ يقودهم به حيث يشاء»^١ .

وقد رأينا ما لهذا الدور من مساواة غريبة بين الناس ، ولو أننا طبقنا في مكان آخر قانون الشركة في التجارة بدلاً من الودائع الربوية وذلك بأن يكون نفس أصحاب الاموال يشتركون في ذلك المشروع او تلك الصناعة او المؤسسة ، لهم مالصاحب المشروع من منافع وعليهم ما عليه من خسائر لحصلت نفس الفوائد وتقدم المشروع ، ولم تحصل تلك الاضرار الهائلة .

والخلاصة :

ان المرابين بالرغم من أنهم طفيليون على مائدة اموال الناس والمترقب أن يكون حظهم اقل من حظ اصحاب الموائد أنفسهم ، اصبح حظهم اكثر وذلك لان نفعهم مضمون سواء ربحت التجارة او خسرت ، فكأن المال تلقائياً ينمو بمضي الزمن عليه في ذمة الناس بلا حاجة الى أي عمل من قبل صاحب المال !! .

وقد ذكروا أن هناك كتاباً اصدره احد العلماء الفرنسيين الاحرار «كتاب لم يكذب يخرج من المطابع سنة (١٩٥٥) حتى استولى عليه هذا الاخطبوط (اصحاب المصارف الربوية) فأباد جميع نسخه الاعداد قليلاً أفلت من قبضته»^٢ وعنوان هذا الكتاب «الدايون وكيف يحكمون العالم ويقودونه الى الهاوية» ذكروا ان فيه ادلة كثيرة ووثائق ثابتة تثبت بالبرهان أن كل المحن والكوارث هي من صنع اصحاب المصارف المرابين .

ويشير الكتاب نفسه في مقدمته الى كتاب آخر يقول عنه الدكتور محمد

(١) الربا للمودودي ص ٧٠-٧١ .

(٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية د محمد عبدالله العربي ص ٩٢ .

عبدالله العربي بحثت عنه سنوات متتالية وفي كل مكان فلم أجد له أثراً ، ولعل
الخطبوط قد أباده أيضاً ، والكتاب عنوانه « فرنسا اليهودية امام الرأي العام »
« ونقتبس من هذه المقدمة كلمة لمؤلف هذا الكتاب الثاني . . . لانها صورة دقيقة
وموجزة لنفوذ البنوك العالمية الحديثة » وهي : « ان الذي يلفت النظر في عصرنا ليس
هو فقط تكديس الثروات في أيدي قليلة و احياناً بأساليب فاجرة ، بل هو على الاخص
تكديس قوة هائلة تتمثل في سيطرة اقتصادية لاضابط لها ولا قيد ، سيطرة تصول
بها فئة قليلة ليسوهم في الغالب ملاك المال ، بل مجرد مستودعين له ، ولكنهم
يديرونه ويتصرفون فيه كما لو كانوا ملاك بالفعل » ، « انها لقوة هائلة تلك القوة
التي يصول بها هؤلاء في سيطرتهم المطلقة على المال ، وعلى الائتمان اي
الاقراض الذي يوزعونه بمحض مشيئتهم المطلقة فكأنهم بذلك انما يوزعون الدم
اللازم لحيوية الجهاز الاقتصادي بكل اوضاعه ، فاذا شاءوا حرموه دم الحياة فلا يستطيع
أن يتنفس ، واذا شاءوا قدروا مدى انسيابه في جسم هذا الجهاز ، والتقدير الذي
يتفق مع مصالحهم الذاتية » . « ثم ان تجمع هذه القوى وهذه الموارد المالية
في ايديهم يؤدي بالتالي الى الاستيلاء على السلطة السياسية في النهاية ، وذلك
يتحقق في خطوات ثلاث متدرجة متسلسلة ، الاولى : الكفاح في سبيل احراز السيادة
الاقتصادية ، ثم الكفاح في جمع مقاليد السيادة السياسية في ايديهم ومتى تحققت
لهم بادروا الى استغلال طاقاتها وسلطاتها في تدعيم سيادتهم الاقتصادية ، وفي النهاية
ينقلون المعركة الى المجال الدولي العالمي » . والنتيجة الملازمة لهذا الوضع
وهي « أن ولي الامر -- الذي كان مفروضاً فيه أن يمثل مصالح المجتمع وأن
يحكم من مكانه الرفيع في نزاهة وحياد وعدل واشار لمصالح المجتمع --
قد سقط الى درك الرقيق لهذه القوى المالية ، واصبح أداة طيعة لتنفيذ اهوائها

وشهواتها»^١ وماسقوطه في ايديها الا لانه خارج عن تعاليم الاسلام فأخذ منهم
بالربا وابعاه لهم .

والى هنا انتهت المقدمة التمهيدية للقسم الثاني للربا من الناحية الاقتصادية،
والان نبدأ بالقسم الثاني .

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد عبدالله العربي ص ٩٣ .

القسم الثانى

الربا اقتصادياً

ويكون القسم الثانى محتويًا على عدة فصول :

الفصل الاول :كيف يكيف الربا من الناحية الاقتصادية ، مع المناقشة .

الفصل الثانى : مضار الربا .

الفصل الثالث : الربا بين مؤيديه ومعارضيه من المسلمين .

الفصل الرابع : الادخار وارتباطه بالربا .

الفصل الخامس : الاعمال المصرفية وبديلها الاسلامى الافضل .

الفصل السادس : الربا فى القوانين العربية .

الفصل الأول

كيف يكيف الربا، أو نظريات لتكييف الربا اقتصادياً

هناك عدة نظريات لتكييف الربا من الناحية الاقتصادية نعرضها باختصار :

١ - النظرية الاولى :

النظرية البرجوازية بحلمية الربا . فقد ذكر علم الاقتصاد البرجوازي « أن تحريم الربا شيء يتعلق بالعواطف اكثر مما يتعلق بالحقيقة ، بل لا علاقة له بالحقيقة اصلاً ، وأن ليس اقراض احد غيره شيئاً من المال دونما شيء من الربا الاسماحة خلقية قد شط الدين وجاوز حد الفطرة اذ طالب بها الناس بمثل هذه الشدة والتأكيد، وأن الربا شيء معقول من الناحية المنطقية وأمر نافع لامندوحة

عنه للانسانية ، وأنه لا يقبل أي اعتراض من الناحية الاقتصادية^١ » وقد تركزت هذه الشبهة في اذهان الناس على وجه اصبح الناقدون للنظام الرأسمالي لا يحصون عليه عيبه الاساسي وهو الربا عند التحدث عن عيوب النظام الرأسمالي في حين أن اكبر مثالب هذا النظام واكثرها ضرراً على الانسانية هو النظام الربوي .
وأقل ما يمكن لمناقشة^٢ هذه النظرية بما قاله مؤخراً « أن الربا شيء معقول من الناحية المنطقية وأمر نافع لا مندوحة عنه للانسانية ، وأنه لا يقبل أي اعتراض من الناحية الاقتصادية » .

أولاً : هل أن الربا معقول من الناحية المنطقية :

فهل يقتضي العدل بموجب العقل أن من يفترض من غيره شيئاً من المال عليه أن يرد هذا المال مع زيادة متفق عليها او مشروطة بينهما ، أو أن العدل لا يقتضي بموجب العقل شيئاً من ذلك ؟

فقد يقال في تبرير الربا اذا اخذ المال لسد حاجة الشخص الاستهلاكية أن من يقرض غيره يعرض ماله للخطر ، فيأخذ الفائدة ، او على المدين أن يؤدي الى الدائن كراء المال الذي اكتسبه بجده كما يؤدي كراء البيت ، او يأخذ الفائدة عوضاً عن الخسارة التي تحملها باقراضه للمدين . واذا اخذ المال لتوظيفه في تجارة او صناعة فان الدائن احق بالمطالبة بالزيادة على دينه ، لان المدين اذا انتفع بماله فلما ذا لا يؤدي الى صاحب المال قسماً من المنفعة .

ويمكن أن نناقش ما تقدم من تبرير الربا من الناحية المنطقية بأمور :

(١) الربا المودودي من مقدمة المؤلف ص ٦ .

(٢) نحن لانناقش في هذا القسم من ناحية الحرمة الفقهية ولا نرى حاجة لرد المقدمات المعلومه التي ذكرت في مقدمة هذه النظرية ، على أنها ادعاءات لم يذكر عليها دليل .

أ- الخطر أو الايثار: ان الذي يقرض ماله لشخص آخر يعرض نفسه للخطر، وهذا ممالا نقاش فيه الا أن النقاش يمكن أن يكون بأن الدائن هل يصح منه أن يجعل الخطر وسيلة للكسب لينال فائدة ١٠ في المائة أو ١٢ في المائة شهرياً او سنوياً؟ أو أن ايثار غيره عليه هل يمكن أن يكون وسيلة للكسب فيأخذ فائدة؟ والجواب: أنه لا يمكن أن يكون الخطر أو الايثار وسيلة للكسب تازم الطرف الاخر بالفائدة، ونحن اذ نقول بعدم منطقية الزام الدائن للمدين بالفائدة لان صاحب المال هو الذي اوقع نفسه بالخطر كما هو المفروض وهو الذي أثر غيره عليه، وهذا لا يوجب منطقياً الزام المدين بالفائدة^١.

على أنه ليس كل من اقرض ماله فقد عرض نفسه للخطر، فان بعض المقرضين اذا وثقوا بمن يقترضوا منهم يكونون في أمان لافي خطر. فليس الخطر سلعة يساوم في قيمتها ولا منزلاً حتى يأخذ أجرته. اما الايثار فانه يكون كذلك اذا لم يكن اداة للكسب، واذا اراد به الكسب فهو ليس ايثاراً، وعليه أن يبين من الاسباب ما يجعله مستحقاً للكسب.

نعم الطريق المعقول الذي يستحقه الدائن على اساس الخطر ليدرئه عنه لا يعدو هذه الامور:

١ - أن يأخذ من مدينه شيئاً يكون رهناً عنده وفي هذه الحالة يؤمن على الخطر الذي يحتمل أن يلحق به.

٢ - أن يطلب من المدين من يكفله كفالة شخصية.

٣ - أن يطلب من المدين من يضمن ماله الذي في ذمة المدين، فحينئذ يحق للدائن أن يطالب كلا منهما ببناءً على أن الضمان اشتراك ذمة الى ذمة اخرى.

(١) على أن من يقول بأن التصرف بالمال حق لصاحب المال فيتمكن من التنازل عن هذا الحق الى غيره في مقابل المال. فيكون جوابه: هو أن هذا حكم لاحق فلا يقابل بالمال شرعاً.

ويحق للدائن أيضاً أن لا يعرض ماله للخطر اصلاً، فلا يقرض شيئاً ممن يحتمل منه الخطر ، وإذا احتمل الخطر فأقرض فهو الذي اوقع نفسه فيه فيتحمل تبعه عمله ، لا أن المقرض هو الذي يتحمل تبعه فعل المقرض .

ب - هل الزيادة اجرة ؟ : ان الاجرة انما يصح اخذها اذا كان الشيء مما يبذل في تهيئته جهداً للمستأجر، والشيء المستأجر ينقص او ينكسر او تنقل قيمته عادة على مرور الزمن، او قل يستهلك بالاستعمال على التعبير الصحيح، وهذا هنا غير محقق، وانما يتحقق على امثال البيت والاثاث لاعلى النقود، اذ أي معنى لا جارتها ، فانها لا تنقل قيمتها على مر الزمن او قل لا تستهلك بالاستعمال (اذا لم تؤخذ للزينة كما هو الفرض) ، كما لا تبقى وينتفع بقيمتها كما في الاعيان المستأجرة التي يتحقق معنى الاجارة بها .

ج - هل الزيادة تعويض عن الضرر ؟ : ان المال الذي اقرضه المدين اذا كان فاضلاً عن حاجته فلا ضرر هنا، بل ربما ينتفع من وراء ذلك لانه لا يحتاج الى من يحفظ امواله في مقابل اجرة، أو أنه يشغل حيزاً من المكان واقفاً لا وصناديق لحفظه. على أن الضرر لا يمكن أن يقاس بمعدل ثابت كما في الفائدة. واما اذا اخذ المال لاستغلاله في صناعة او تجارة من طرق الكسب ، فليس من المعقول أيضاً أن تكون فائدة ملزمة لصاحب المال من دون أن يشارك صاحب العمل في الخسارة أيضاً ان وجدت ، والاذا قلنا ان لصاحب المال فائدة سواء خسر صاحب العمل أو ربح فانا قد حررنا الميزان من جانب واحد فكان لصاحب المال الربح دائماً ولصاحب العمل الخسارة في بعض الاحيان .

ولو تنزلنا وقلنا انه يمكن أن يكون لصاحب المال فائدة مقدرة من ربح صاحب العمل ولكن المشكلة باقية فيما لو خسر صاحب العمل في عمله او كان ربحه اقل من الفائدة المفروضة ، فماذا يعمل صاحب العمل وعلى اي اساس يستحق الدائن الفائدة؟ وهل يقتضي العدل أن يكون صاحب العمل فوق خسارة

عمله وأمواله المقترضة مسؤولاً عن اداء الفائدة لصاحب المال؟ وإذا كان ربح العامل مساوياً لمقدار الفائدة فماذا يعمل العامل أيضاً؟ فهل من العدل أن يعطي مجموع ربحه لصاحب المال ويبقى هو الذي بذل الوقت والجهد والكفاءة من غير ربح؟ .
وأيضاً إذا ربح المدين بتجارته ربحاً هائلاً فلا يجوز كذلك اعطاء الزيادة للمقرض، لان العقل والعدل ومبادئ التجارة وقانون الاقتصاد ثبتت المعقولة في أن تكون منفعة التجار والصناع والمزارعين وغيرهم الباذلين للجهد والصارفين للوقت لهم، ويأبى أن يكون ربح هؤلاء غير معين وربح المقرض معيناً ويكونوا مهملين بالخطر على الدوام ويكون المقرض مضموناً ربحه دائماً .

وإذا كانت نفس (اتاحة فرصة الانتفاع) ذات قيمة معينة فلكل واحد من الناس إذا اتاح فرصة الانتفاع لغيره أن يأخذ منه (فائدة) ولا قائل به ' .

ثانياً : هل ان الربا لامندوحة عنه للانسانية ؟ :

ان الاقتصاديين في وقتنا الحاضر يذهبون الى القول بأن الادخار للمال واقراضه بفائدة شيء لا مندوحة عنه للحياة الاقتصادية ، الا أن هذه الفائدة بالرغم من أنها متداولة بين الاقتصاديين غير مقبولة ، وعدم الادخار هو الاجدر بالقول لما يترتب من عدم توقف دورة الانتاج للاستهلاك الموجود نتيجة عدم الادخار .
والدعوة الى الادخار تؤدي الى عدم استهلاك البضائع كلها ، لان صاحب المال اذا اخذ بالادخار لاجل الاقراض بفائدة فهو يقلل من الاستهلاك على الاقل ، والفقير الذي لا يملك شيئاً من المال لا يستطيع على الاستهلاك ايضاً ، فيبقى الجزء الاكبر من انتاج الجماعة الاقتصادي كاسداً ، والكساد بدوره يؤدي الى نقص في الدخل نتيجة البطالة لنقصان الانتاج او عدمه . واذا قلنا بعدم الادخار،

(١) ولعل السر هو أن اتاحة فرصة الانتفاع حكم شرعى فلا يقابل بالمال .

وكانت عادة الناس انفاق ما يبالغون من الثروة لاستهلاكهم وللتجارة فمما زاد عن الحاجة حول قسم منه بالالزام الى الفقراء والمعوزين ليسهموا في شراء بعض الحاجيات الاستهلاكية اللازمة ، ودخل القسم الاخر في عملية الانتاج ايضاً ، فان دورة الانتاج تسير بسرعة ولا تتوقف ، فتنتفي البطالة وتزداد دخول الافراد نتيجة عدم توقف الانتاج وكثرة الاستهلاك .

على أن المندوحة الكبرى للربا هي المشاركة في العمل والربح على أساس المضاربة او القراض ، فان صاحب المال عنده مندوحة كبرى للهروب من الربا وهو عقد المضاربة او نظرية القراض ، فاذا اراد أن يكون له ربح من دون أن يعمل ، فعليه أن يتشارك مع صاحب العمل ، بأن يكون منه المال ومن العامل العمل فيكون الربح بينهما بالاتفاق ، والخسارة المالية تكون على صاحب المال وحده وصاحب العمل يخسر عمله فقط ، وسوف نتكلم عن نظرية المضاربة في فصل آخر ان شاء الله تعالى . بالاضافة الى أن القرض من دون ربا ليس بمستحيل وكل ما في الامران القانون اباح التعامل بالربا ، فلو حرم الربا وتبيننا نظام الاسلام في تحريمه نجد أن القرض متوفر بكل سهولة من دون ربا ، فان الفقهاء ذكروا استناداً الى الاحاديث الشريفة ان القرض أفضل من الهبة اذ أن ثواب القرض بشمانية عشر حسنة في حين أن الهبة بعشر حسنات ، وعللوا ذلك :

١ - بأن القرض لا يقع الا في يد المحتاج والهبة تقع في يد المحتاج وغيره .

٢ - ان القرض يرجع ليقرض ثانية بخلاف الهبة فانها لا ترجع^١ .
على أن المجتمع الاسلامي ظل لقرون عديدة يسير شؤون اقتصاده على احسن ما يتصور من الطرق بدون ربا ، وهذا دليل لوجود المندوحة للربا .

(١) تراجع الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني ١١ / ٤ .

ثالثاً : هل أن الربا لايقبل اعتراض من الناحية الاقتصادية؟ :

نقول : اذا كان عند فرد مال مدخر واقرضه الى أحد المشاريع واراد أن يأخذ الفائدة على امواله ، فهل ان قانون الاقتصاد يعترض على مثل هذه العملية ام لا؟ والجواب أن قانون الاقتصاد يعترض على هذه العمالية لان القانون يشبب المعقولة في أن تكون المنفعة للتجار والصناع والمزارعين وغيرهم العاملين الحقيقيين للنتاج، وبأبي قانون الاقتصاد أن يكون ربح هؤلاء العاملين غير معين في حين أن ربح صاحب المال يكون معيناً والعاملين مهددين بالخطر وصاحب المال يكون ربحه مضموناً كما ذكرنا ذلك سابقاً .

وهذه العملية التي يكون فيها الربا تكون مخالفة لنظام الطبيعة ويعبر عنها بأن الميزان يتحرك من جهة واحدة حسب تعبير علماء الاقتصاد ، اذ الخسارة على العامل والربح للمقرض .

٢ - النظرية الثانية :

قيل ان الشيء الجوهري الذي يعطيه الدائن ، دينه مع رأسماله حتى يستحق عليه أن ينال منه قيمته المالية هو (التأجيل) الذي يناله المدين من الدائن مع رأسماله ، ويقولون ان الزمن هو الذي على قدر طوله وقصره تكثر وتقل الامكانيات لربح المدين، فلايتعسف الدائن ان كان يشخص قيمة ماله على حسب طول الزمان وقصره .

ويرد ايضاً على هذه النظرية عدة اشكالات :

١- كيف يعرف الدائن أن المدين قد ربح اذربما يخسر المدين في تجارته.

٢ - ثم ان الدائن كيف عرف الربح وقدر عليه نسبة ٥ في المائة أو ١٥ في

المائة، على أن الدائن لا يعرف أن الزمان الذي يؤجله اليه لا بد أن يرجع عليه هـ في المائة او أكثر من ذلك. وإذا اراد أن يعرف الربح والخسارة و اراد تقدير نسبة الربح ان ربحت التجارة فعليه بالمشاركة بنسبة يتفق عليها الطرفان كما في نظرية المضاربة، وحينئذ يكون المال لمالكه في يد العامل والخسارة ان حصلت فهي عليه كما هو قانون عقد المضاربة .

٣ - النظرية الثالثة :

تقول (ان جلب الربح صفة لازمة لرأس المال في حد نفسه فلذلك يصح القول بأن مجرد استغلال رأس المال يجعل من حق صاحبه أن ينال عليه الربا)^١. ولكن نقول : ان الدعوى القائلة بأن جلب الربح صفة لازمة لرأس المال هي اول الكلام ومحل النقاش من عده جهات :

١ - ان جلب النفع لا يتولد في رأس المال الا اذا وظفه الانسان في تجارة او صناعة ، اما اقتراض المال للمحاجات الاستهلاكية فلا يتولد منه نفع نتيجة اقتراض المال .

٢ - ان رأس المال قد يجلب النقص اذا وظيف بكثرة في التجارة او الصناعة لكثرة البضائع في السوق فتتخفظ قيمة السلعة فلا يربح التاجر أو المنتج بل تصيبه نقيصة او تقع عليه الخسارة لكثرة توظيف الاموال في التجارة وعدم استهلاك الناس للسلع غير الجيدة .

٣ - ان نفع رأس المال يتوقف على كفاءة وذكاء العمال وبذل السعي من قبلهم ، ويتوقف على مهارة المنظم للمشروع .

والخلاصة : ان الربا يقوم على أشياء مجهولة لا يمكن أن تتحقق الا على مبنى معين، فلا يمكن أن يكون مشروعاً من الناحية الاقتصادية لاحتمال وجود

(١) الربا المودودى ص ١٦ .

المبنى الثاني . اويكون الربا مشروعاً في مجال معين وهذا مما لا يقولون به .
ثم ان المعنى الصحيح لما يقال من حق الرأسمالي في شيء من الارباح
ينسجم مع نظرية المضاربة ، أما اذا جملنا حق الرأسمالي مطلقاً (سواء ربح
المقترض ام لا) فهذا تحريف للعبارة في صورة خسران المقترض .

٤ - النظرية الرابعة :

وقد تقدمت الاشارة اليها وهي أن الانسان يؤثر على فائدة الحاضر ولذاته
على فوائد المستقبل ، اذ أن الانتاجية الهامشية للمسلع الحالية اعظم من الانتاجية
الهامشية لسلع المستقبل ، فتعتبر الفائدة ضرورة اقتصادية كما عند (بوم بافرك) .
ويقال أيضاً : ان المال الذي يحصل اليوم نافع قابل للاستعمال فعلاً ، فهو من
جهة فوق المال الذي سيحصل يوماً في المستقبل .

والمأخوذ على هذه النظرية : هو أن الغالبية العظمى من الناس يدخرون
للمستقبل لانهم يقدرون أن احتياجاتهم في المستقبل ستكون اكبر منها في الوقت
الحاضر كالادخار لاجل تعليم الاطفال وتزويج الابناء او يتزود لمرحلة الشيخوخة .
ومن هنا قال (برتراندرسل) « ان اغلب نشاطنا في تملك الثروات يمكن
تبعه حتى النهاية فنصل الى رغبتنا في المكانة الشخصية والسلطان الاجتماعي »^١
وقال المودودي في هذا المجال :

هل من الحق في شيء ان الفطرة الانسانية تعتقد أن الحاضر اثن قيمة من
المستقبل؟ فان كان الامر كذلك فما لاكثر الناس لا ينفقون كل ما يكسبون اليوم
من فورهم ، بل يؤثرون أن يدخروا نصيباً منه لمستقبلهم؟ ولعلك لانجد واحداً
من مائة رجل يستغني عن الفكر في مستقبله ويؤثر أن ينفق كل ما بيده من المال

(١) الربا المودودي ص ٥٣ .

على لذة اليوم ونعيمه بل الذي عليه الاكثر من الناس أنهم يضيقون على أنفسهم ويقللون من حاجاتهم ليدخروا جانباً من مالهم لقضاء حاجاتهم في المستقبل، لان الحاجات المتوقعة والاحوال المتوقعة والمخيفة يكون تصورهما الذهني في عين الانسان اكبر واهم من حقيقة الاموال الحاضرة التي يجتازها اليوم طوعاً او كرهاً .

ثم ما الذي يبتغيه الانسان من وراء المساعي والجهود التي يبذلها في الحاضر؟ هل يبتغي بها سوى أن يكون مستقبه باسماء سعيداً ؟ أليس الانسان يستنفذ كل ما تنتجه جهوده اليوم من الثمرات كيما يقضي الايام الاتية من حياته براحة اكثر وطمأنينة أوفر مما يلقاه أيام حياته الحاضرة . وما أمعن في الغباوة والسفاهة ذلك الرجل الذي يؤثر أن يجعل حياته ذات رفاة وتنعم على أن يكون مستقبه سيئاً أو أسوء من حاضره . أما أن يصدر ذلك من الانسان على جهل منه او سفاهة او لكونه قد غلب على أمره من شهوة مؤقتة مفاجئة ، فلا حجة به ، والا فمن المستحيل أن يقول بصحة هذا الرأي ومعقوليته رجل يكون قد اوتي حظاً من التفكير والتأمل ^١ .

بالاضافة الى أنه (لا يجب من وجهة نظر الاسلام أن يدفع الى الرأسمالي فائدة على القرض حتى اذا صح أن سلع الحاضر اكبر قيمة من سلع المستقبل لان هذا لا يكفي مذهبياً لتبرير الفائدة الربوية التي تعبر عن الفارق بين القيمتين ما لم تتفق الفائدة مع التصورات التي تبناها المذهب عن العدالة) ^٢ وبما أن تصورات الاسلام عن العدالة تتناقض مع أخذ الفائدة كما هو واضح من التعبير القرآني الشديد والروايات النبوية ، فان اخذ الفائدة يبقى بلا مبرر .

(١) الربا المردودى ص ٢٠-٢١ .

(٢) اقتصادنا ص ٥٦٣ .

٥ - النظرية الخامسة :

« ان المقرض بالفوائد الثابتة في زماننا هذا هو الفقير ، والمقرض هو الغني ، فساذا أبحنا الفائدة فقد دخلنا في تشريعنا نصوصاً تحمي الدائن الفقير من حيف المقرض الغني ، ويقولون أيضاً : بأن هذه تطورات حديثة في الاوضاع الاقتصادية لم تكن لعهد التنزيل ، ومن ثم فانها تتطلب الاجتهاد تحقيقاً للمصلحة ودفعاً للضرر وتطويراً للاحكام المعمول بها عندنا حتى تلائم العصر »^١ .

واقل ما يمكن أن تناقش هذه العبارة « أن هذه تطورات حديثة في الاوضاع الاقتصادية لم تكن لعهد التنزيل . . . وتطويراً للاحكام المعمول بها عندنا حتى تلائم العصر) . فنقول :

اولاً : أن التطورات الحديثة هل تشملها الاحكام الاسلامية ام لا ؟

ثانياً : وهل يمكن أن تطور الاحكام المعمول بها حتى تلائم العصر ، أو أن الاحكام الاسلامية غير قابلة للتطوير؟ وصحيح جداً أن التطورات الحديثة في الاوضاع الاقتصادية لم تكن لعهد التنزيل إلا أن عهد التنزيل اختص بأحكام كلية ، والاحكام الحديثة جزئية تشملها الاحكام الكلية وان لم تكن في عهد التنزيل ، فليس مالم يكن موجوداً في عهد التنزيل لم يشمله الحكم ، فان احكام عهد التنزيل كلية تشمل الجزئيات التي تتجدد في الاوضاع الاقتصادية الحديثة . « وقضايا الشريعة انما تتعرض للمفاهيم الكلية غالباً ، وهي كافية في ضبط جزئيات ما يجد من احداث وبخاصة اذا ضم اليها ما يكتشفه العقل من احكام الشرع على نحو القطع »^٢ مثال ذلك قول المشرع « اتجه الى القبلة » او « صل وراء العادل » او « قلد المجتهد » فان

(١) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي ، محاضرة السيد عيسى عبده ابراهيم ص ٥٠ .

(٢) الاصول العامة للفقه المقارن ص ٣٥٣-٣٥٤ .

الامثلة لاتعين أن هذا الفرد عادل أو أن هذه الجهة هي جهة القبلة، وأن ذلك مجتهد.

هل يمكن تطوير الاحكام الاسلامية (القرآنية) ؟ :

ويستدعينا الكلام هنا ان نتعرض لفكرة تطوير الاحكام الاسلامية . فهل نحتاج الى تطوير الاحكام الاسلامية حتى تلائم العصر؟ نقول ان الاحكام الاسلامية نصح بأنها لاتقبل التطور أو التطوير كما ذكره السيد عيسى عبده ابراهيم (لان التطوير اسلوب تقدمي يستهدف الترقى الى مستويات فوق ما هو كائن أو ما لو ف ولا يصح القول بالترقى الا منسوباً لمر مشوب . بمعنى أنه لا بد من ظاهرة يكتنفها النقص او العجز ، ومن ثم يكون التكميل والاستيفاء ، ولا بد من أمر او حكم متواضع حتى يجوز عليه التهذيب والترقى . ولما كانت احكام الاسلام مستمدة من القرآن او تجد ضوابطها من آيات الله البينات اذا كان مصدر الحكم ، بخلاف النصوص^١ القرآنية كالحديث والاجتهاد . ولما كان القرآن هو كلام الله القديم وانه عند عالم الغيب والشهادة فان احكاماً كهذه بل فان هذه الاحكام على سبيل الحصر ، قد تميزت على كل حكم اورأى من قول البشر بأنها تنزلت كاملة شاملة ومتفردة بالثبات الابدى الذي يجعلها وحدها المعيار الصالح الذي تقاس به الظاهرات وتوزن به الاحكام)^٢ . اذن فليست احكام الاسلام تتطور حسب تطور العصر فقد بدأت منزهة عن النقص والعجز، فهي غير قابلة للتكامل اذ أنها كاملة منذ البداية .

ومناسب هنا جداً أن نعرض بعض احكام القرآن لنراها أنها غير قابلة للتطور لانها كاملة غير ناقصة تجري في جميع العصور بنفس القاعدة الكلية فان من ذلك قوله تعالى (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل) فان القوة التي

(١) الظاهر سقوط كلمة (غير) من الكلام والا فتكون الفقرة مشوشة .

(٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي، عيسى عبده ابراهيم ص ٢ .

جاء بها القرآن الكريم في العصر الاسلامي شاملة للخيل والسيف والرمح ... الخ، مما كان متعارفاً في ذلك الزمان وهي شاملة في جميع العصور لآلات الحرب حتى في زماننا هذا الذي اشتمل على القذيفة الهيدروجينية والطائرات والمدركات، وستكون شاملة ايضاً للتطور الذي سيحدث فيما بعد ، فهي كاملة من اول مرة كقاعدة كليه تشمل الجزئيات التي تحدث فيما بعد .

ولنأخذ مثالا لاحكام الاموال وننظر اليه نظرة موضوعية خالصة، قال تعالى في سورة البقرة « ويسألونك ما ذا ينفقون ؟ قل : العفو » وقال ايضاً في سورة الاعراف « خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين » . وقد جاء ذكر (العفو) مقروناً بالانفاق وبالاخذ اوبالتلقي والقبول . ومن اقوال الفقهاء من صرف الحكم (الى فائض المال اواليسير منه وحده امتناع الارهاق)^١ فالمعيار الثابت ان يكون حد المال المخرج (الواجب اوالمستحب) عفواً بمعنى زائداً، فلفظة العفوبقيت اربعة عشر قرناً دون اضافة او حذف، فهي لا تحتاج الى تطور لانها كاملة والتطور يكون للماقص او للمشوب .

ولكن الادوار التي مربها الفقه المالي بعيداً عن القرآن من صناعات البشر بأدوار كثيرة وأدخل عليه التحسين والتعديل في سبيل الترقى الى وضع قانون عادل فلم يحضوا بذلك وما التعديلات الداخلة على القوانين العصرية الا دليل على ذلك . وكذلك امثلة كثيرة منها قوله تعالى « واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسته وللرسول ولذي القربى . . . » فان الغنيمة مفهوم عام له مصاديق متعددة منها الغنيمة في الحرب من المشركين في عهد الرسول (ص) اوفي العصور اللاحقة وما يغنمه الانسان بواسطة الكسب في حياته الاعتيادية ايضاً . وأخيراً فان المورد الذي نحن فيه وردت الاية القرآنية « أحل الله البيع

(١) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي ، عيسى عبده ابراهيم ص ٤ .

وحرم الربا « وهي قاعدة كلية على نحو القضية الحقيقية تشمل ما اذا كان الدائن هو الفقير والمدين هو الغني الذي ادعى أنه حالة حادثة لم تكن بعهد التنزيل .

٦ - النظرية السادسة :

وقد ذكروا أن القرض يشمل عنصرين :

١ - المال المقترض للمدين .

٢ - الاقراض بما هو عمل من المقرض .

فالربا هو الزيادة في مقابل المال المقترض ، ولكننا اذا فرضنا أن الزيادة في مقابل نفس الاقراض حيث انه عمل يصدر عن الدائن فيكون حينئذ جعالة ولا يشمل الربا . فيقول (من أقرضني ديناراً فله درهم) فيستحق المقرض درهم وهو ليس بربا لانه حق بموجب الجعالة .

وقد نوقشت هذه النظرية من جهة الصغرى والكبرى^١ ، والنقاش من جهة الكبرى جد متين .

١ - فذكر من ناحية الصغرى «أن الارتكاز العقلاني قائم على كون الدرهم في مقابل المال المقترض لافي مقابل نفس الاقراض ، وجعله بأزاء عملية الاقراض مجرد لفظ» فلا تكون هنا جعالة بل يكون الزائد ربوياً .

ولكن يمكن أن يقال : ان المتعاقدين قصدا أن تكون الزيادة في مقابل نفس الاقراض ، لان الاقراض الربوي فرضاً فيه شيء من الصعوبة ، فيكون الارتكاز العقلاني حينئذ الى جعل الزيادة في مقابل نفس الاقراض ، خصوصاً عند المتدينين .

(١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص ١٦٥ وما بعدها . ان بعض هذه النظريات تعرضنا لها فى البحث الفقهي تحت عنوان التلخص من الربا القرضى .

٢ - أما من ناحية الكبرى : فذكر ان حقيقة الجعالة « استحقاق الجعل المحدد في الجعالة ليس في الحقيقة الا بملاك ضمان عمل الغير بأمره به لاعلى وجه التبرع » وهذا هو من ضمان الغرامة في الاعمال . وقسمت الجعالة ، بحسب الارتكاز العقلائي الى جزئين :

١ - الامر الخاص او العام في العمل .

٢ - تعيين مبلغ معين بأزاء ذلك .

والجزء الاول من الجعالة هو الذي يكون مضموناً ، وهو من قبل ضمان الغرامة . والجزء الثاني يحدد قيمة العمل المضمون ، فان اجرة المثل هي الاصل ما لم يحصل الاتفاق على غيرها . فيترتب على ما تقدم أن الجعالة لا تتصور الا على عمل تكون له اجرة المثل في نفسه وأن يكون قابلاً للضمان بالامر به ، فاذا كان العمل مما لا ضمان له في نفسه فلا تصح الجعالة بشأنه ، فان فرض الجعل يحدد مقدار الضمان ، لأنه ينشئ اصل الضمان .

وبناءً على هذا ان جعل الزيادة بنحو الجعالة على القرض غير معقول لان عملية القرض ليس لها ضمان وقيمة وراء قيمة نفس المال المقترض ، وليس هناك مسبقاً وقبل الجعل بدلان احدهما في مقابل المال والثاني في مقابل نفس الاقراض .

ونضيف نحن الى ما تقدم كرد على دعوى أن العملية عملية جعالة فنقول : لو فرض أن الجعالة كانت باطلة لسبب من الاسباب والقرض كان صحيحاً فتكون الزيادة باطلة مع صحة عقد القرض ولكن المقرض لا يسقط الزيادة اذا كانت الجعالة باطلة وانما يصير على بقائها فيكون العقد ربوياً متلبساً بالجعالة ، وبهذا يكشف أن الارتكاز العقلائي عند اكثر الناس هو أن تكون الزيادة في مقابل المال المقترض .

٧ - النظرية السابعة :

قالوا اذا حولنا عملية القرض من قرض الى شيء آخر، فلاتكون الفائدة ربا قرضياً وتصبح جائزة، ويتصور فيما اذا افترضنا أن زيداً مدين لخالد بعشرة دنانير ومطالب بوفائها فيتصل زيد بالبنك ويأمره بتسديد دينه ودفع عشرة دنانير الى خالده وفاء لماله في ذمته، ففي هذه الحالة ان زيداً تشتغل ذمته بعشرة دنانير للبنك من حين قيام البنك بتسديد دينه، واتلاف مال البنك بأمر من زيد ، فيضمن قيمة التالف لقاعدة الاقدام ، فـ اذا أعطى المدين اكثر من قيمة الدين لم تكن زيادة موجبة لوقوع قرض ربوي ، فان هذا ضمان بسبب الامر بالاتلاف لاضماناً قرضياً ، فلا بأس من الزيادة فيه .

وقد نوقش هذا من ناحيتين :

١ - (ان الدليل الدال على حرمة الزام الدائن مدينه بزيادة على الدين الذي حصل بالقرض يدل عرفاً ، وبالغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي ، على حرمة الزام الدائن مدينه بالزيادة فيما اذا كان الدين حاصلًا لا بسبب القرض بل بسبب الامر بالاتلاف كما في المقام) ^١ .

ولكن يمكن أن يقال هنا ان الدليل الدال على حرمة الزام الدائن مدينه بالزيادة على الدين في القرض ، وهنا لا قرض حتى يشمل الدليل بل أن الارتكاز العرفي في هذه الصورة انها ليست بقرض : وانما امر باتلاف المال .

ولكن يمكن أن تكون هذه الصورة محرمة من جهة الزام البنك للامر بالزيادة ولو لم يكن في عقد القرض فهو محرم ، ولو فرضنا نحن في الفرض المتقدم أن الامر يقدم جائزة الى هذا الذي نفذ أمره ، ولكن الجائزة لا يمكن

(١) البنك اللاربوي في الاسلام ص ١٦٩-١٧٠ .

أن يجبر على تنفيذها كما هنا ، فإن البنك يجبر الامر بالزيادة ، فان لم تكن الصورة ربوية حكماً او موضوعاً كما تقدم من جهة الامر لانه اراد أن يتخلص من الربا ، فان الحرمة متحققة من جهة كون البنك الذي يلزم الامر بالزيادة من دون مبرر .

٢ - وقد يقال ان البنك يلزم الامر بالزيادة عن طريق جعل الامر الجعالة للبنك اذا سدد الدين . ولكن هذه الجعالة يرد عليها نفس الاعتراض المتقدم على الجعالة ، الا اذا افترضنا أن تسديد البنك لدين المدين كانت له قيمة مالية في ضمان الغرامة فتصح الجعالة ^١ . واما من ناحية الجائزة التي يقدمها المدين فليست سبباً معاملياً ملزماً بالدفع ، على أن الجائزة ليست محددة كما في الزيادة هنا .

٨ - النظرية الثامنة :

وخلاصتها أن بيع المائة دينار مثلاً نقداً بمائة وعشرين ديناراً مؤجلاً الى ستة اشهر بدلاً عن القرض الربوي ، حيث أن النقود في زماننا ليست ذهباً ولا فضة ولا نائبة عنهما بحيث تكون المعاملة بالذهب والفضة حتى تدخل في البيع الربوي ^٢ . وبهذه العملية يصل المرابي الى هدفه في القرض الابتدائي ، ويبقى هدفه الانتفاع عند حلول الاجل اذا لم يكن المدين قادراً على الوفاء بالدين فيمكنه ايضاً تحصيل هذا الهدف بأن يشترط في ضمن ذلك البيع أن يكون عليه في كل شهر يؤخر الاداء مقدار من المال ، وهذا يعبر عنه في القوانين الحديثة

(١) البنك اللاربوي في الاسلام ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٢) يرى البعض ثبوت الربا في هذه النقود (الاوراق الالزامية) التي ليست ذهباً ولافضة ولا نائبة عنهما ولكن من ناحية الزكاة فلا يقول بالوجوب . (نسب هذا القول الى المحقق النائيني (قده) .

بالشرط الجزائي وهو جائز عندنا اذا كان في الاجارة اوفي البيع ، ومستند هذا رواية قد تقدمت ، مضمونها أن الشرط جائز ما لم يحط بجميع الكراء . وقد افتى بعض العلماء بصحة هذه العملية .

وهذه الحيلة وافية بسهولة بكل اهداف المرابي ، وهي تامة ان لم نقل أن أدلة حرمة البيع الربوي في المكيل والموزون تشمل مطلق المثليات ^١ (المعدودات وغيرها) نسيئة .

هذا وقد ذكر في البنك اللاربوي عن استاذ الامام الخوئي ص ١٧٥ (أن) بيع ثمانية دنانير بعشرة في الذمة لا يجوز ... لانه في الحقيقة وبحسب الارتكاز العرفي قرض قد البس ثوب البيع فيكون من القرض الربوي المحرم) لدعوى صدق القرض على هذه المعاملة وان انشئت بعنوان البيع استناداً الى الارتكاز العرفي اي تشخيص المراد الجدي للمتعاملين والانشاء بالبيع من باب تغيير اللفظ او استناداً الى توسعة دائرة القرض بحسب الارتكاز العرفي بحيث يشمل هذه المعاملة وان اريد بها البيع جداً ^٢ . وبما أن القرض بمقتضى أصله هو تبديل المال المثلي الخارجي بمثله في الذمة فينطبق على هذه المعاملة عرفاً وان كان بعنوان البيع وتلحقه احكام القرض التي منها حرمة الزيادة .

ولكن ينقض على هذا الرأي فيما لو باع شخص شيئاً قيماً بسعرأ غلى منه مؤجلا فيلزمنا القول بحرمة ذلك لانه يفيد فائدة القرض . ولكن لا قائل به، على أنه لا دليل على أن كل معاملة أفادت فائدة القرض تحرم فيها الزيادة . نعم قديدي

-
- (١) اما اذا اثبتنا ان المكيل والموزون يشمل مطلق المثليات كما يشهد لذلك التعريف القديم للمثلي والقيمي بالمكيل والموزون ، فبتسل الحيلة لان النقود مهما كان شكلها فهي مثلية ، على أن التعبير بالمثلي والقيمي لم يكن موجوداً في زمن الائمة عليهم السلام ، وكذلك تبطل الحيلة اذا قلنا ان الربا يجري في المعدود نسيئة كما تقدم ذلك في بحث الربا عند الامامية.
- (٢) راجع البنك اللاربوي ص ١٧٦ وما بعدها .

هنا أن الربا المحرم في باب القرض هو من أجل الالتزام بالزيادة بلا مبرر شرعي والعرف لا يرى فرقاً بين القرض وبين بيع مائة دينار بمائة وعشرين ديناراً من ناحية الالتزام بالزيادة فتشمل موردنا أدلة الحرمة .

وتوضيح ذلك : اذا نهى الشارع عن استئجار المرأة للعمل الجنسي ، فالنهي يكون عن الغرض النوعي الخارجي ، فلا يكون الفساد في مجرد إيقاع العقد او الغرض العقدي ، وانما يكون الفساد في العمل الخارجي ، ولكن لا تتعدى من الاستئجار الى الزواج ، لان النهي كان بلحاظ كرامة المرأة وشرفها العالي الذي لا يمكن أن يتملك بضعها بالاستئجار ، وانما يجب أن يكون الاستمتاع بها في اطار خاص محترم وهو الزوجية . ومرة يكون النهي عن شيء كالزيادة في القرض بلامبرر شرعي ، فهنا أيضاً النهي بلحاظ الغرض النوعي وهو الالتزام بالزيادة من دون مبرر شرعي ، ولكن هنا يوجد ارتكاز عدم الفرق بين الالتزام بالزيادة في القرض او في بيع عشرة دنانير باثني عشر نسيئة^١ .

٩ - النظرية التاسعة :

اذا أقرض البنك المال المودع عنده فهو يعتبر نفسه وكيلًا عن اصحاب الاموال في الاقراض من اموالهم ، فيكون الدائن هو المودع والبنك وكيلًا عن المقرض في اقراض ماله ، وفي هذه الصورة يمكن للبنك أن يشترط على المقرض في ضمن العقد أن يدفع زيادة على المبلغ المقرض لدى الوفاء

(١) لقد تعرضنا لرد هذه الحيلة «في الربا عند الامامية» من الناحية الفقهية الاستدلالية بصورة مفصلة ، ولكن هنا قد نذكر بعض الامور التي تكون اقناعية اكثر من كونها استدلالية فهي تنسجم مع فكر الانسان المثقف اليوم الذي يرى في الأدلة الاقناعية يقينه ويرتفع منه الشك .

للبنك نفسه ، وهذا الفرض لم يجعل للمقرض اي حق في الزيادة وانما فرض على المقرض أن يدفع الزيادة الى البنك .

واجيب عن هذه النظرية بأنها تجوز اذا قلنا ان الربا هو اشتراط المنفعة للمالك واما اذا استفدنا من مثل قوله (ع) في بعض الروايات : فلا يشترط الامثلها ونحوه ، أن أي شرط لا يجوز الا شرط استرجاع مثل المال المقرض فلا يصح اشتراط المنفعة لغير المالك في عقد القرض أيضاً .

على ان هذه النظرية ، تختلف عن صورة اشتراط المالك المنفعة للغير ، اذ أن البنك الذي هو وكيل هو الذي يشترط المنفعة له ، وليس للدائن وهو المودع حسب الفرض اي شرط هنا ، اذا كان الشرط من قبل الوكيل بلا اجازة الموكل ، واما اذا كان باجازه فيكون من قبيل شرط المالك فهو ربا .

النظرية العاشرة :

ملخصها : أن الذي يحرمه الاسلام هو (الربا) لا (الفائدة) .
ولاجل التأكد من ذلك نورد هنا تعريف معجم (او كسفورد) للربا : فيقول « هو مزاوله اقراض المال بمعدلات فائدة فادحة ، وخاصة بفائدة أعلى من المسموح بها قانوناً »^١ فالفائدة المسموح بها قانوناً هي محللة لا يحرمها الاسلام ولكن الفائدة التي تجاوز القانون هي الربا الذي نهى عنها الاسلام .
وبعد التنازل عن كون الربا والفائدة لفظتان لمعنى واحد وعدم اعتبار تعريف معجم (او كسفورد) للربا لانه فهم خاص له ، نتسائل عن معدل الفائدة الفادح فهل يوجد ميزان واضح له حتى نأخذ به ويكون محرماً ؟ ونعرف حينئذ معدل الفائدة المسموح به . نقول : ان الفائدة التي تكون اليوم منخفضة ومسموح

(١) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشى ص ١٤٠ .

بها ومعقولة جداً قد تعتبر فيما يأتي فائدة فاحشة وفادحة ، ونورد هنا بعض معدلات الفائدة التي كانت مسموحاً بها وتعتبر قانونية الا أنها أصبحت معدلات فادحة وليست قانونية فيما بعد :

١ - ان الجمعيات التعاونية كانت تتقاضى فوائد تتراوح بين ١٢ فى المائة الى ١٥ فى المائة وكانت تعتبر معدلات للفائدة معقولة ولكنها الان تعتبر معدلات فادحة .

٢ - ان الحكومة الامريكية تقترض بفائدة مقدارها ١ فى المائة كل سنة في حين أن القروض منذ أقل من عشرين سنة كانت تقدمها عصبة الامم بمعدل فائدة مرتفع ٨/٥ فى المائة^١ فأى الفائدتين معقولة؟ وأى الفائدتين محرمة؟ وأى منهما فائدة والثانية ربا في حين أن كلا منهما كان في وقته مسموحاً به ويعتبر غير فادح؟

٣ - وفي انجلترا يسمح للمرابين بفرض فائدة تبلغ ٤٨ فى المائة وفي الولايات المتحدة يتراوح المعدل من ولاية الى اخرى من ٣٠ فى المائة و ٦٠ فى المائة^٢، وهذا المقدار من الفائدة كان مسموحاً به ويعتبر غير فادح، اما الان فهو فائدة فادحة غير مشروعة يعد المرتكب لها مرتكباً لجريمة الربا الفادح، فأى منهما هو الربا واي منهما هو الفائدة؟

ومن هذه الارقام المتقدمة نستدل على أنه لا يوجد ميزان واضح للمعدل الفائدة الفادح فان ما يكون مسموحاً بالقانون يصبح فادحاً وغير مسموح به قانوناً في وقت آخر ، وهذا يدل على أنه لا فرق بين الفائدة والربا، فان المعدلات المرتفعة للفائدة التي كانت تعتبر معقولة تعتبر الان معدلاً ربوياً فادحاً يعاقب

(١) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشى ص ١٤١ .

(٢) الاسلام والربا د . انور اقبال قرشى ص ٢٠٢ عن لائحة مقرضى المال البريطانيين

سنة ١٩٢٧ فقرة (١٠) .

القانون عليها .

على أن الاسلام رأيه في معدل الفائدة واضح لايفرق بين الفائدة الفادحة وغير الفادحة في أصل الحرمة . وقد حدد الاسلام الصفر معدلا للفائدة وقرر أن أي معدل فوق الصفر هو معدل ربوي للفائدة .

١١ - النظرية الحادية عشرة :

وملخصها : لماذا يختلف الاجر الذي يحصل عليه اصحاب العقارات وادوات الانتاج عن الاجر الذي يأخذه الرأسمالي لقاء رأس ماله النقدي الذي يسلفه الرأسمالي للمشاريع التجارية؟ اي أن الفائدة هي اجرة رأس المال النقدي كما أن لادوات الانتاج وللعقارات اجرة ، فكما يمكنك ان تستأجر داراً برهة من الوقت لاجل السكنى ثم تدفع الدار مع الاجرة الى صاحبها فهناك كذلك يسمح عند العرف أن تقترض كمية من النقد لاستخدامها في مشاريع تجارية او استهلاكية ثم تدفع كمية مماثلة مع الاجرة المحددة الى الشخص المقترض منه. ويمكن أن يجاب : بأن الاسلام فرق بين رأس المال النقدي وبين ادوات الانتاج والعقارات ، وجدربنا أن نعرف ماهو السبب الذي دعا المذهب الاقتصادي الى الغاء اجرة رأس المال ، بينما سمح بأجرة ادوات الانتاج .

والجواب : أن ادوات الانتاج مختزنة لعمل سابق، سوف يكون لصاحبه الحق في استهلاك بعضه خلال استخدام الاداة في العمل ، فالاجرة هي أجرة على عمل سابق وتقوم على اساس عمل منفق .

أما الكسب او الاجرة الناتجة عن ملكية رأس المال النقدي وهي (الفائدة) فان التاجر المقترض الف دينار فانه يدفع الف دينار في الوقت المحدد الى الدائن دون أن يستهلك منها شيئاً ، فلا تنقص نتيجة الاستعمال ، فالفائدة حينئذ لاتكون

كسباً مشروعاً لأنه لا يقوم على اساس العمل .

والى هنا تم الكلام عن الفصل الاول من الربا من الناحية الاقتصادية ولو لا أننا في مقام التماس الأدلة الى احكام الله عز وجل ، وهو يقتضينا أن لا نترك ما نحتمل مدخليته في حلية الربا . وان لا نترك حتى التخريجات الاقتصادية المشروعة لكننا في غنى عن عرض بعض هذه الاراء والتحدث عنها .

الفصل الثاني

مضار الربا :

وقد تعرضنا في هذا الفصل الى كل ما يتصل بالربا من مضار فكانت كما يلي :

١ - مضار الربا من الناحية الاقتصادية :

من المؤسف جداً أن (مهنة المرابي) وهي الافة العالمية التي تقدم القرض بسهولة عند الشدائد الى الفقراء والمتوسطين تعتبره الحكومة غير الاسلامية ، خارجاً من دائرة واجباتها . ولكننا نقول ان من الواجب أن يكون من اول اعمال الحكومات العناية بهذه الافة العالمية والنظر فيها ، ولا تترك العمل للمرابين في سلب أموال الفقراء والمعوزين . ولكننا نرى - من المؤسف - أن الدول تكون كعامل نشط في جلب اموال الفقراء الى هذا المرابي الصغير او المرابي الكبير (البنك) .

ومضار الربا من الناحية الاقتصادية تتجسد في القروض الاستهلاكية والقروض الانتاجية والقروض الحكومية من الداخل :

أ - القروض الاستهلاكية : وهي قروض يطلبها الفقراء والمتوسطون نتيجة

لوقوعهم في مصيبة اوشدة لقضاء حاجاتهم الضرورية . ومن المعلوم فداحة السعر الربوي في هذا النوع من القروض ، لان المتصدي لهذا النوع هو المرابي الذي لا رقيب عليه في تقرير الفائدة ، فالذي يقع في شرك هذا المرابي مسرة لا يتخلص منه طول حياته ، بل يكون العباء على ابنائه واحفاده في سداد دينه . ويكون هذا واضحاً اذا نظرنا الى الربا المسموح به في انكلترا المرابي وهو ٤٨ في المائة سنوياً على الاقل ، والسعر العام الذي تجري عليه المعاملات الاقتصادية فهو يتراوح بين ٢٥٠ في المائة و ٤٠٠ في المائة سنوياً وقد تمت فيها بعض المعاملات الربوية بسعر ١٢٠٠ في المائة او ١٣٠٠ في المائة سنوياً .

والربا المسموح به رسمياً للمرابي في امريكا هو بين ٣٠ في المائة و ٦٠ في المائة سنوياً والمعاملات العامة الربوية تجري بسعر ١٠٠ في المائة و ٢٦٠ في المائة سنوياً ويرتفع أحياناً الى ٤٨٠ في المائة ^١ .

وهذه العملية هي التي تمكن الرأسمالي من دخل العمال وتجعله مستبداً به دونهم . ونتيجة لذلك تفسد اخلاقهم ، ويتقرفون الجرائم والدنايا ، وهو يحط من مستوى المعيشة ، ويقلل من كفاءتهم ونشاطهم الذهني والبدني ، وهذا ليس ظلماً فحسب بل انه ضرر على الاقتصاد الاجتماعي .

على أن المرابي يسلب قوة الشراء من الفقير ، واذا فترت قوة الشراء تكدست البضائع في الاسواق ونتيجة لهذا التكدس تتوقف بعض المعامل من الانتاج او تقلله على الاقل ، وبهذه العملية تنشأ البطالة لمئات من البشر ، وهذه البطالة تعرقل نمو التجارة والصناعة . بالاضافة الى أن التأكيدات من قبل الاقتصاديين الى الادخار وعدم الاستهلاك لتقديم قروض بفائدة لجلب الربا الى خزائنه تؤدي الى ظهور البطالة بالتقريب المتقدم .

(١) الربا ابو الاعلى المودودي ص ٤٦ .

ب - القروض الانتاجية : وهذه القروض يأخذها التجار واصحاب الصناعة والمحرف لاستغلالها في الانتاج المستمر .

ان هذه العملية التي يأخذ المرابي الربا من دون أن يتعرض لشيء اذا خسر المعمل أو التاجر تؤدي الى تحرك الميزان الاقتصادي من جانب واحد دائماً وهو جانب المرابي فهو رابح دائماً ، اما صاحب المعمل او التاجر فليس كذلك وهذه العملية غير فطرية لتأديتها ضرر جميع العمال وصاحب العمل الا المرابي فانه لا يتضرر بذلك حيث أن ربحه مضمون .

بالاضافة الى أن معظم رأس المال مدخر عند الرأسماليين ، لانهم يرجون ارتفاع سعر الربا ، فلا يعطي ماله للتجارة او الصناعة لانتظاره ارتفاع سعر الربا . على أن السعر المرتفع يجعل المرابي ممسكاً لماله الا وفق مصلحته الشخصية لا وفق حاجة الناس أو البلاد ، وقد يكون السعر المرتفع مانعاً من الاعمال النافعة المفيدة للمصلحة العامة مادام ربحها لا يسدد سعر الربا ، في حين أن المال يتدفق نحو الاعمال البعيدة عن المصلحة العامة لانها تعود بربح كثير .

وقد يستعمل التجار الذين هم مطالبون بالربا الطرق المشروعة وغير المشروعة المؤدية الى اضطراب المجتمع الانساني والخط من الاخلاق الانسانية وما يترتب عليها من جرائم في سبيل كسب سعر الربا .

ج - القروض الحكومية من الداخل : وهي القروض التي تأخذها الحكومة من أهالي البلاد ، فهناك القروض المأخوذة لاغراض غير مثمرة كال حرب لاجل الاغراض الشخصية العدوانية الجاهلية ، وهناك القروض المسأخوذة لاغراض انسانية اجتماعية كالتيجارة مثلاً ، وهذان النوعان يشابهان القروض الاستهلاكية والقروض الانتاجية .

والملاحظ هنا ان الحكومة تلقي ضغطاً على عامة اهل البلاد - لاجل أن

تجلب من معاش الافراد - بجعل الضرائب والمكوس حتى تستطيع أن تؤدي الى الرأسماليين (اصحاب القروض) الربا . والتجار أيضاً لا يؤدون هذه الضرائب والمكوس من عندهم وانما يرفعون قيمة الحاصل او السلع فيؤخذ الربا على وجه غير مباشر من كل من يشتري من السوق وهو الفقير والمتوسط الحال . اذن الذي يتضرر تضرراً كاملاً هو الفقير فحسب ، لان صاحب الغلة واصحاب المصانع والتجار يرفعون من سعر نتاجهم .

فالمخالصة : ان الربا ثروة من الفقراء الى الاغنياء والحكومة هي الموظفة المخلصة للمرابي مع أن مصلحة الامة على العكس . على أن قروض الدولة من الخارج فيها مفاشد واكلر خطراً على الانسانية من غيرها ، لانه يفرس بذور العداوة بين امم الارض ، والدولة التي فرضت عليها الربا تزيد من مصائب بلادها بفرضها الضرائب الفادحة على رؤوس السكان والاقلال من النفقات ^١ . وقد توصل (مستر هارولدج . ماولتون) مع زميله (مستر ليريا ستولكي) الى النتائج التالية ^٢ :

١ - « ان الاعفاء الكامل من دين تعويضات الحرب كله سوف يعمل على ازدهار الاقتصاد العالمي بدلاً من أن يعوقه » .

٢ - « ان تحصيل الديون التي على الحكومات سوف يكون من الوجهة الاقتصادية ضاراً بالدول الدائنة اكثر مما يفيدها » .

وهذه الديون بعد الحرب العالمية الاولى تسمى (مدفوعات دين الحرب) كانت على (٢٨) دولة أن تفي بها سنة ١٩٣١ اي بعد ١٣ سنة من انتهاء الحرب تبلغ (٥٤٧ / ٠٠٠ / ٧٤١ / ٥٧) دولاراً . و« لقد أحدثت ديون الحرب هذه

(١) الربا للمودودي ص ٥٧ وما بعدها .

(٢) الاسلام والربا / قرشي ص ٢٢٠-٢٢١ .

آثاراً مثبتة في اقتصاد العالم كله ، وأطالت الكساد الاقتصادي العالمي ذلك الكساد يعتقد أنه أحد وأطول كساد فيما أعرف من تاريخ العالم»^١ .

هذا وقد ذكر السنهوري وغيره مضاراً أخرى في ربا المعاوضة وهي :

١ - احتكار أقوات الناس في المكيل والموزون .

٢ - التلاعب في العملة لتقلب اسعارها لانها هي سلعة من السلع اذا جوزنا الربا .

٣ - وجود الغبن والاستغلال عند التعامل بالربا في الجنس الواحد، فان التفاضل في الكم لا يواجه التفاضل في الكيف بدقة لو فرضنا وجود التفاضل في الكيف^٢. فيمكن أن يمنع الربا اقتصادياً لهذه المضار، فلا يحصل الاحتكار لأقوات الناس ويمنع التلاعب في العملة ويمنع الغبن والاستغلال عند التعامل في الجنس الواحد .

٢ - مضار الربا من الناحية الاجتماعية :

ان مصلحة الطبقة الغنية الموسرة منقضة لمصلحة الطبقات الفقيرة ، فالمجتمع الذي يؤيده الرأسمالي هو ذلك المجتمع الذي يتعامل افراده بالاثرة ولايساعد من في المجتمع غيره الا بفائدة مادية لنفسه ، على أن ضيق الافراد الفقراء فرصة يرحب بها المرابون ، ولكن المجتمع الذي يؤيد الفقير هو على العكس من هذا المجتمع ، ولكن يجب أن لايتطرف الفقراء في اعمالهم كرد فعل منهم بحيث تنشأ مشاكل أخرى نتيجة التطرف ، بل يجب أن نجعل الدواء للداء الموجود لأن نحول الداء الى داء آخر كما عن المار كسية حيث اوجدت الصراع بينهم . فالمجتمع الذي فيه الربا والمرابون لايمكن أن يرسو على

(١) الاسلام والربا / قرشى ص ٢٢٠-٢٢١ .

(٢) مصادر الحق ٣/ ٢٣٦ .

قواعد ثابتة فلا بد أن تبقى اجزاؤه ماثلة مفككة . ويقال في الهند « يولد المزارع مديناً ويعيش مديناً ويموت مديناً » فهو لا يمكنه أن يندمج مع مجتمع المراهين بل يفضل مجتمعاً آخر .

وهنا نقترح أن تقوم الدولة التي تنفق كثيراً في سبيل الخدمات الاجتماعية مجاناً بوضع نظام لتقديم قروض بلا فوائد كطريق للخدمات الاجتماعية ، وهذا هو الدواء الناجع لجعل المجتمع صالحاً ولايجاد المجتمع الافضل حيث يقضي على اسس الاختلاف والتناقض بين المراهين والفقراء ، وتوجد الاثار فيما بينهم بسدلا من الاثرة . وبعد أن تعمل الدولة على ازالة اسس الاختلاف في المجتمع تعمل جاهدة لايجاد روابط بين افراد المجتمع ، وقد جعل الاسلام رابطة قوية بين الاغنياء والفقراء تجعل المجتمع متماسكاً متأخياً فيه اثار بدلا عن الاثرة ، وذلك بايجاد الزكاة والخمس التي تؤخذ من الاغنياء وتعطى الى مستحقيها وبايجاد الامور الخيرية المستحبة التي ندب اليها الشرع الحنيف وبذل غاية ما في وسعه لتربية ابنائه عليها لايجاد المجتمع المتأخي التي يكون فيه الاثار سائداً بدلا من الاثرة .

الاثار الفطرى للربا :

ولاجل أن نتعرف على الاثار الفطري الذي يخلفه الربا نورد حديث انجلترا وأمريكا بعد الحرب العالمية الاخيرة لعقد اتفاقية (برتين وود) لدين كبير . « ان انجلترا كانت تريد من امريكا -- وقد كانت حليفها في الحرب -- أن تمن عليها بالقرض بدون شيء من الربا ، ولكن امريكا مارضيت بذلك وأبت أن تقرضها الا بالربا ، واضطرت انجلترا بمشاكلها العديدة أن ترضى كرهاً بأداء الربا »

(١) الاسلام والربا ص ٢٠١ عن تقرير البعثة الملكية عن الزراعة في الهند .

لكن لنرى ماهو الاثر الفطرى الذي ترك في الشعب الانجليزي من كبار سياسيههم واقتصاديههم .

ومما قاله اللورد كينز، بعد أن عقد الاتفاقية مع امريكا باعتبارها ممثلاً للشعب الانجليزي « لا استطيع أن أنسى أبد الدهر ذلك الحزن الشديد والا لم الميرير الذي قد لحق بي من معاملة أمريكا ايانا في هذه الاتفاقية فانها أثبت أن تقرضنا شيئاً الا بالربا » .

ومما قاله تشرشل « اني لا توجس خلال هذا السلوك العجيب المبني على الاثرة وحب المال الذي عاملتنا به امريكا كان ضرورياً من الاخطار . والحق أن هذه الاتفاقية قد تركت اثراً سيئاً جداً فيما بيننا وبين امريكا من العلاقة » .

وقال اللورد دالتن وزير المالية « ان هذا العبء الثقيل الذي نخرج من الحرب وهو على ظهورنا ، جائزة عجيبة جداً نلناها على ماعانينا في الحرب من الشدائد والمشاق والتضحيات لاجل الغاية المشتركة ، وندع للمؤرخين في المستقبل أن يروا رأيهم في هذه الجائزة الفذة من نوعها ، التمسنا من أمريكا أن تقرضنا قرضاً حسناً ولكنها قالت لنا جواباً على هذا : ماهذه بسياسة عملية^١ . ومن هذه الاقوال نلمس الاثر الفطرى واضحاً سواء تعاملت به الافراد او الامم ، فهكذا تعترف انجلترا أن الربا شيء مستقبح ، فهل فكر الاقتصاديون في رفع الفائدة من مجتمعهم على الاقل ؟ ! كما فعل كينز .

٣ - مضار الربا من ناحية تنمية الاقتصاد :

ويقصد بالتنمية الاقتصادية زيادة الموارد الانتاجية عن طريق تغيير اساليب الانتاج وتغيير الناحية التكنيكية نحو الاحسن وزيادة رأس المال الثابت (الالات)

(١) الربا المودودى ص ٤٣-٤٤ .

ورفع الكفاءة الفنية للعمال وانشاء موارد جديدة تعمل على تجهيز الموارد القديمة بالاضافة الى رفع معدل نمو الانتاج وامثال ذلك ، وبتعبير علمي دقيق أن النمو الاقتصادي « ظاهرة اجتماعية تتضمن تغييرات كمية وتغييرات كيفية تطرأ على النظام الاقتصادي في فترات زمنية متعاقبة »^١ .

وعلى هذا فان تنمية اقتصاد الدولة يجب أن تكون بحرمة الربا والفائدة ، وسبب تأخر التنمية الاقتصادية في اي دولة كان هو اباحة الفائدة ، ونظام اقتراض المال الذي لا يراقب وهو المسؤول او العامل الرئيس في هزلة الحالة الاقتصادية وعدم تنمية الصناعة في البلاد . اي ان هناك قواعد عامة في البناء الاقتصادي تسير عليها الدولة ، وحيث ان الربا يجيء على خلاف هذه القواعد فيعتصر الفقير ويزيد مال الغني ويستغل الحاجة وينبت الجريمة ويزرع العقيدة ويفسد المجتمع فهو محرم لانه يضر من الوجهة الاقتصادية^٢ .

ومن الواضح أن مقرض المال اذا وجد في المجتمع من يقترض منه بفائدة ١٢ في المائة او ١٥ في المائة فانه يكون بعيداً عن الاستثمار من ناحية الصناعة، اذ أنه يفضل الربح المضمون المؤكد على الربح غير المضمون ، مضافاً الى انه يبذل معه عملاً او ينوء بالخسارة في بعض الاحيان ، وخصوصاً اذا كانت نتيجة الصناعة هو اعطاء ربح اقل من الربح الذي تدره الفائدة .

وحيثما تحظر الفائدة في مجتمع ما فان اصحاب الاموال يضطرون الى استثمار اموالهم في التجارة والصناعة ، ولواجهة الاقتصاديون اهتمامهم الى هذه النظرية وهي حرمة الربا لوجدت تنمية صناعية سريعة . « وفي سنة (١٩٣٣) اصدرت كل المقاطعات (في الهند) تقريباً قوانين تفرض حظراً شديداً على اقراض

(١) محاضرات في التخطيط الاقتصادي د . عزيز القطيني ص ٣ .

(٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي / الاستاذ عيسى عبد ابراهيم ص ٢٤ وما بعدها .

المال وتحدد الحد الاعلى لمعدلات الفائدة . . . فاضطروا (أي مقرضو المال) الى استثمار اموالهم في التجارة والصناعة »^١ .

على أن تعاون المال مع الصناعة يجب أن يكون على اساس الشركة لاعلى دفع فوائد ، اذ تترتب فوائد كثيرة على قانون الشركة ، ففي ظل نظام الشركة يكون صاحب المال حريصاً على انجاح المشروع بخلاف ماذا كان يحمل سهم دين فانه لا يبالي بنجاح الشركة اذا كانت فائدته ثابتة ، فالحركة الربوية تناقض دائماً الحركة التجارية، فالمرابون حينما يشدد احتياج التجار الى المال يمتنعون من بذله الا بسعر مرتفع للفائدة ، وحينما يقل احتياج التجار الى المال يضعون الاموال على المسرح ويبدلون بها بفائدة رخيصة . بالاضافة الى العمل الذي يبذله اصحاب الاموال ونظرتهم التجارية وخبرتهم في ادارة الاموال ان كانت جيدة ، كل هذا يكون مساعداً على انشاء المشروع .

ثم انه قد تكون هزالة الحالة الاقتصادية تابعة لقلّة رأس المال المنتج، الا أنه اذا توفرت رؤوس الاموال وكان نظام الفائدة موجوداً فيكون هو السبب الوحيد لتخلف نمو اقتصاد الدولة ، لان اصحاب رؤوس الاموال يمتلكون الفائض من المدخرات المالية المعطلة لامل ارتفاع سعر الفائدة. ونتيجة لهذا الادخار العام سوف يقل الطلب على السلع الاستهلاكية لان الاموال مجمدة فتتوقف المعامل فتنشأ طبقة ضخمة من الاشخاص العاطلين في قبيل تلك الاموال المدخرة عند الرأسماليين .

على أن الاقتصاديين لو أرادوا تلافي الموقف فانهم يحاولون أن يوظفوا العمال العاطلين في مشاريع كبيرة حتى تزول مشكلة البطالة . الا أن التجار او الرأسماليين لا ينزلون الى هذه المشاريع الكبيرة الا اذا كان معدل الربح

(١) الاسلام والربا د . قرشى ص ٢٤٨ .

أكبر عادة من معدل الفائدة الساري ، فمثلاً لو أن معدل الفائدة ٧ في المائة والمال الذي يستثمر في مشروعات لمنفعة المصلحة العامة كتبليط الشوارع ومشروعات الري لا تدر من الفوائد إلا ٥ في المائة فإن هذه المشروعات العامة طبقاً للنظرة الرأس مالية ، غير منتجة فلا يستغل المال في هذه المشروعات مهما كانت مفيدة للمجتمع ، أما لو كانت الفائدة محرمة ، فإن هذه المشروعات يستغل فيها المال لوجود ربح ٥ في المائة بالإضافة الى انتفاع المجتمع منها .

هذا وقد ذكر الاقتصاديون مقاييس تقريبية لقياس النمو الاقتصادي ، لان ظاهرة النمو الاقتصادي ظاهرة معقدة التكوين لا تخضع تفاصيلها للقياس الكمي ، ولكن اوجد الاقتصاديون مؤشراً تقريبياً لقياس النمو الاقتصادي وهو :

١ - معدل نمو الدخل الفردي ، وهذا يعكس بصورة تقريبية تغيير مستوى المعيشة ، وهذا يتوقف على نمو الدخل القومي وعلى معدل نمو السكان ، اي اذا كانت الزيادة في الدخل القومي في فترات متعاقبة اكبر من الزيادة في السكان .

٢ - معدل نمو الدخل القومي ، اي أن الزيادة فيه تعكس كفاءة الاقتصاد الوطني من حيث امكاناته في تحقيق النمو ^١ .

ثم ان معدل نمو الدخل القومي يتوقف على عاملين اساسيين هما :

١- نسبة الاستثمار السنوي الى الدخل القومي .

٢ - كفاءة رأس المال المستثمر في تحقيق زيادة في الدخل ، اي انتاجية رأس المال ^٢ ، ولا يحصل نمو الدخل القومي الا بحرمة الفائدة حتى تتوجه رؤوس الاموال نحو الاستثمار المنتج فيزداد الدخل القومي والدخل الفردي تبعاً له . اذن فلاتحل المشكلة الا بحظر الفائدة حتى يلتجئء الرأسمالي النزول

(١) محاضرات في التخطيط الاقتصادي د . عزيز القطيفي ص ٦-٩ .

(٢) محاضرات في التخطيط الاقتصادي د . عزيز القطيفي ص ٦-٩ .

الى العمل اولاً ، والذي فيه منفعة وخدمة للامة ثانياً . ثم ان فريضتي الزكاة والخمس في ظل النظام الاسلامي تلعب الدور الالهم في تنمية اقتصاد الدولة ، فالزكاة هي ضريبة سماوية مقدارها ٢.٥ في المائة على المدخرات والفوائد المعطلة التي دار عليها الحول من الذهب والفضة^١ ، واما الخمس وهو الضريبة الثانية الواجبة التي جعل الله سبحانه قسماً منها على كل مال زائد عن حاجة الانسان ومؤنته في السنة .

فلو التزمنا بالنقطتين لرأينا كيف أن الدولة تنمو اقتصادياً بسرعة مذهلة ، ونحن هنا نجعل هذه النظرية تحت اشراف الاقتصاديين ، على أنا نلمح من كتاباتهم الميل الى هذه النظرية كما في كتابات كينز من انزال الفائدة الى الصفر كما في النظرة الاسلامية ، وسوف يتقدم العلم الى النظريات الاسلامية لما فيها من ازدهار لكل العالم .

« يمحى الله الربا ويربى الصدقات »

ان الكنيسة طرحت رأي الدين عند النظر في التنظيم الاقتصادي لكي تتفق آراؤهم مع التنظيم الرأسمالي الذي قاد العالم الى حروب مدمرة، فماذا يعمل علماء الاسلام عند النظر في التنظيم الرأسمالي او الاشتراكي الذي لا يختلف عما سبقه من حيث النتائج وان اختلفا في الاسلوب ؟

ولو نظرنا الى الاية القرآنية « يمحى الله الربا ويربى الصدقات » لنرى كيف يمحى الله الربا ويزيله ، ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أن في الاية وصفاً لاقتصاد القرون الاخيرة التي نشاهدها بأعيننا وقد استنزفت منها الحروب الظالمة

(١) الزكاة تكون في النعم وفي الغلات ايضاً . وهناك موارد اخرى كضريبة على الفنى يدفعها للفقراء يمكن ان تكون حافزاً مهماً لنمو الدولة اقتصادياً ليس الان محلها .

الشيء الكثير » ويكفي أن نلاحظ أن الاستعداد للحرب يكلف الشعوب في البلاد الكبرى مايزيد على أربعين في المائة من الدخل القومي ^١ .

وهذا المال الذي يبذل في الحروب يبلغ « مائة الف مليون من الجنيهات ، وانه اذا وزع على سكان الارض لخص كل فرد اربعين جنيهاً في السنة ، واذا كانت الاسرة تتألف من خمسة أشخاص ، فان نصيبها من هذا القدر الممحق يكون (٢٠٠) جنيه في السنة » ^٢ . فان هذه الاموال الطائلة التي تنلف من الدولة هي نتيجة الربا المنتشر في العالم وتطبيقاً لقوله تعالى (يحق الله الربا) .

وهناك بعض الدول التي تحرق الحاصلات الزراعية الزائدة عن الحاصلات التي تعرضها بأعلى سعر ممكن ، في حين أن قسماً من البشر يموتون موتاً بطيئاً من الجوع ، وهذا أيضاً نتيجة السياسة المتبعة في الدولة وبعدها عن ظل النظام الاسلامي في الرفاهية عن المجتمعات ككل .

٤ - مضار الربا من ناحية المراهي :

يذكر البعض أن حلية الربا هو الذي انشأ البنوك وتركزت الثروة في أيادي أصحابها، وكان من نتائجه سيطرة اصحاب البنوك على اقتصاد الدولة وعلى سياستها في الداخل والخارج بل وعلى تشريعات الدولة^٣، أضف الى ذلك أن أصحاب البنوك بما أنهم لا يهابون الدين بتحليل الفائدة فهم يعملون على مهاجمة الدين ، ومن المهاجمات السيطرة على وسائل الاعلام ومهاجمة علماء الدين ، لان وجود العلماء كقوة مزاحمة لنمو الثروة عندهم بالطريق غير المشروع ،

(١) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي / عيسى عبده ابراهيم ص ٣٣ .

(٢) وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي / عيسى عبده ابراهيم ص ٣٣ .

(٣) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية د . محمد العربي ص ٨٥ وما بعدها .

فعملوا على افساد اخلاقيات المجتمع بحيث يكفل لهم المزيد من الثروة .
نعم، ان المرابي قد يضحى من أجل الشعب اذا كانت مصلحته تقتضي ذلك
فهو انما يضحى لمصلحته لا للمجتمع وقد تقدم سابقاً أن أصحاب البنوك متطفلون
على موائد الناس لان الاموال ليست لهم في اول الامر .
اذن الضرر الناتج من حلية الربا هو - و تسيير الدولة في صالح أصحاب
البنوك ، فيدخلونها في مشاكل من أجل مصلحة افراد قليلة تتحكم في رقاب
الامة .

٥ - مضار الربا من ناحيه المنتج :

وقد لخصها الدكتور محمد العربي في خمسة موارد^١ يرجع بعضها لما
تقدم سابقاً وهي :

١ - أن الربا يكون دخيلاً في غلاء اسعار السلع ، اذا المنتج وهو المقترض
يضيف فائدة القرض الى تكاليف السلع فكأن المجتمع هو الذي يدفع الفائدة.
٢ - ان المجتمع هو الذي يدفع الفائدة اذا ظلت دورة الرخاء قائمة
والطلب مستمر، أما اذا امتنع الناس عن الاستهلاك نتيجة لارتفاع سعر السلعة
او نتيجة للادخار، فان السلعة تبقى مكدسة ، ومن هنا تنشأ البطالة والبطالة خطرها
الكبير .

٣ - اذا ارتفعت الفائدة يلجأ المنتج الى تخفيض اجور العمال، لان تكاليف
الانتاج مرتفعة، او يستغني عن البعض، فاذا خفض اجور العمال أدى الى نقص القوة
الشرائية في المجتمع ، واذا استغنى عن البعض خلق البطالة ، وفي كلتا
الحالتين تنشأ البطالة والازمات الدورية .

(١) المصدر السابق والصفحة .

٤ - عندما يبحث المنتج عن اماكن يصرف فيها الفائض من الانتاج يجد البلدان المتخلفة خير سوق له ، وهو يهوى أن تستديم هذه الاسواق له ، فيعمل على بسط نفوذ دولته عليها عن طريق الاستعمار ، ويعمل على تخلفها ، واذا تزاممت الدول الصناعية على هذه الدول المتخلفة نشأت الحروب ^١ نتيجة المزاخمة بخلاف نظرة الاسلام التي ترى وجوب مساعدة الشعوب والحكومات الضعيفة لتقف في خط واحد من الحضارة والتقدم ، وهذه النقطة وحدها كافية لتحريم الفائدة لما فيها من عمل على تأخير الشعوب واستغلالها .

٥ - تتأمر الدول الصناعية على تخفيض اثمان المواد الاولية المستوردة من الدول الضعيفة (غير المستعمرة) اذا اخفق المنتج المقترض بالربا . ولم يكن بوسعه تخفيض اجور العمال ، وبهذا العمل تصاب اكثر دول الارض بأضرار كثيرة . بالاضافة الى أن الربا مضر من الناحية الاخلاقية والروحية لانه ينطبع بالبخل والاثرة والعبودية للمال بعكس نتائج الشؤون المالية القائمة في ظل نظام الاسلام كالزكاة والخمس وغيرهما من الفرائض والمستحبات التي حبيها الاسلام للفرد وكأنها مصلحة شخصية له لما فيها من ثواب اخروي . ونتيجة لهذه الاضرار المتقدمة نرى بعض علماء الاقتصاد في الدول الرأسمالية ، يندد بالفائدة . والى هنا انتهى الفصل الثاني .

الفصل الثالث

الربا بين مؤيديه ومعارضيه :

ان هذا الفصل ادخلناه في الربا اقتصادياً حيث أنه اقرب مايكون للبحث

(١) كما نرى ذلك من صراع جاء بين الشرق والغرب على ما يسمى بالاصداق «الدول المستثمرة للبضائع والمصدرة للنפט» .

المفاهيمي من البحث الفقهي الذي يستند الى الحجة والدليل ، الا أنه بحث بين المسلمين من فقهاء واقتصاديين .

نقول : ان الربا في العصر الحاضر له اتجاهان ، اتجاه يؤيده واتجاه يعارضه ، ففي المؤتمرات التي تعقد للنظر في احكام الشريعة الاسلامية يظهر على المسرح هذان الاتجاهان كما في مؤتمر الفقه الاسلامي بباريس لسنة (١٩٥١ م) ، ونحن هنا نستعرض هذين الاتجاهين على ما بأحدهما من بعد عن تفهم طبيعة الفقه الاسلامي .

١ - الاتجاه المحافظ على احكام الربا :

ويمثل هذا الاتجاه الاستاذ محمد عبدالله دراز ، يقول ما ملخصه ^١ : ان القاعدة تقتضي بتقسيم الاشياء التي يراد تبادلها الى ثلاثة أضرب :

١ - البدلان من نوع واحد كالذهب بالذهب ، فهنا يجب التساوي في الكم والفورية في التبادل ^٢ .

٢ - البدلان من نوعين مختلفين من جنس واحد كالذهب بالفضة ، فهنا يشترط شرط واحد وهو الفورية .

٣ - ان يكونا من جنسين مختلفين كالفضة بالطعام فيكون التقابض حراً . ونرى هنا انه كلما كان البدلان من طبيعتين مختلفتين بحيث لا توجد شبهة القصد الى القرض بفائدة فالشريعة تضع الحرية امام التبادل الا المبدأ العام في المعاملة وهو تحري الصدق والامانة . واذا اخذت طبيعة البدلين تتقارب بدون

(١) السنهوري مصادر الحق ٣ / ٢٢٨ عن محاضرة دراز ص ١٤ - ١٥ .

(٢) على رأى المشهور .

أن تتحد نرى المشرع يحذر منها لاحتمال ان يقصد المتعاملان الى معاملة الربا فيحضر عليهما تأجيل احد العوضين^١ ويرخص بتفاوت الكم سداً لفكرة القرض المحرم تحت ستار البيع .

واذا اتحدت طبيعة البدلين مع التفاوت في الاوصاف وغيرها فهنا منع تأجيل البدل والزيادة ، ومن السهل أن نعرف الحكمة من التأجيل وذلك لان من شأن هذا التأجيل ان يكون القصد هو القرض باسم البيع .

وذكر الاستاذ دراز أن هناك دعائم قوية يقوم عليها تحريم الربا في جميع صوره ، ويمكن أن نعدّها من مفاصد الربا ، وهي :

١ - الدعامة الاخلاقية : وهي التي جوزت الربح من طريق (البيع) فانها لا تجوزه من طريق المجاملة (القرض) .

٢ - الدعامة الاجتماعية : وهي محاباة للمال وايتار على العمل فان مجرد تقرير ربح مضمون لرب المال بدون مقابل ربح للمقترض يوسع المسافة ويعمق الهوة بين طبقات الامة الاسلامية، بتحويل الثروة الى جهة واحدة معينة بعكس رأي الاسلام في تشجيع المساواة في الفرص بين الجميع . وهذه اللمحة بارزة في التشريع القرآني وهي الحيلولة دون هذه المحاباة لرأس المال على حساب جمهور المسلمين الكادحين وأن القرآن يسعى لتحقيق نوع من التجانس والمساواة بين افراد الامة كما في قوله تعالى (كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم) .

٣ - الدعامة الاقتصادية : وهي تحريف لقواعد الحياة ، فاننا اذا اشركنا المقرض في الربح الناشئ وجب علينا في الوقت نفسه ان نشركه في الخسارة

(١) كما هو رأى بعض فقهاء المسلمين حيث يرون أن يبيع الطعام بالطعام نسيئة لا يجوز وكما في بيع الذهب بالفضة حيث يشترط النقد والتقاوض زيادة عليه .

النازلة (إذ أن من له الغنم فعليه الغرم) او كل حق يقابله واجب ، واما اذا جعلنا الميزان يتحرك من جانب واحد فذلك معاندة للطبيعة ، واذا قبلنا اشارك رب المال في الربح والخسارة انتقلت المسألة من موضوع القرض الى القراض ، وهذه النظرية لم يغفلها القانون الاسلامي بل أساغها ونظمها تحت عنوان المضاربة . ولكن المرابي يريد ربحاً من دون خسارة او مخاطرة ، وهذا هو تحريف لقواعد الحياة ومحاولة تبديل نظمها ^١ .

والاستاذ دراز يبدؤونه «كما ذكر السنهوري» تحريم الربا في جميع صورته واشكاله ، فهو لا يقسم تحريم الربا الى قسمين ماهو محرم تحريم المقاصد وماهو محرم تحريم الوسائل ، فانه يرى أن الربا محرم بجميع صورته واشكاله ، واما من ناحية الضرورة فانها هي التي تبيح أكل الميتة وشرب الدم وهي تجري في جميع صور الربا بل في جميع الاحكام دون استثناء ، ومستندنا قوله تعالى «وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه» ^٢ .

وليست الضرورة هي مجرد الحاجة . ويوصي الاستاذ دراز بالهواذة والتأني قبل القول بوجود الضرورة ، ويطلب ممن يقول فوق العلم بقواعد الشريعة الاسلامية ان يكون عنده ورع وتقوى يحجزانه عن التسرع في تطبيق الرخصة على غير موضعها كما أنه يجب أن يبدأ باستنفاد كل الحلول الممكنة المشروعة ويستند الاستاذ دراز في تبرير رأيه الى الاعتبار الاقتصادي ويشير الى ضرورة أن يتقاسم رأس المال والعمل الربح والخسارة كما في القراض .

٢ - الاتجاه المتحرر من احكام الربا :

ويمثل هذا الاتجاه الاستاذ معروف الدواليبي في محاضراته التي ألقاها في

(١) السنهوري مصادر الحق ٣/ ٢٣٠ - ٢٣٢ .

(٢) سورة الانعام آية ١١٩ .

موتمر الفقه بباريس وملخص اتجاهه هو : أن الربا المحرم انما يكون في القروض التي يقصد بها الاستهلاك لال الى الانتاج ، ففي منطقه الاستهلاك يستغل المربون حاجة المعوزين والفقراء ، أما اليوم فقد اصبحت القروض اكثرها قروض انتاج فيقول ان الاية تنعكس فيصبح المقرض هو الجانب القوي والمقرض هو الجانب الضعيف . ثم يعرض امرين لا يبدو الحال احدهما :

١ - أن تقوم الدولة بالاقراض للمنتجين .

٢ - أن تباح قروض الانتاج بقيود وفائدة معقولة . ويقول : ان الحل الثاني هو الصحيح ، ويخرجه على فكرة الضرورة وعلى فكرة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة .

ويمكن أن نأخذ على رأي معروف عدة مؤاخذات :

١- قوله (ان الربا المحرم انما يكون في القروض التي يقصد بها الى الاستهلاك لا الى الانتاج) وهذه الدعوى تحتاج الى دليل يدل عليها ، ولادليل ، بالاضافة الى وجود الدليل على عدم اعتبار هذا التقسيم وهو النصوص المطلقة في تحريم الربا من دون تقسيم ، على أن هذا التقسيم الذي عرض مما لا يقتضيه الحكم والموضوع ، فهو شبيه بالقول ان السرقة ان كانت من الغني فهي محرمة فاذا اصبحت من الفقير فهي جائزة .

ويمكن ان يحتج لرأيهم بالحجة المتينة التي ساقوها لرأيهم ، وهي ان الربا المحرم بالقرآن هو ما كان سائداً في الجاهلية قبل بعثة الرسول (ص) وان العصر الجاهلي لم يكن اهله على علم بالقروض الانتاجية وأثرها في النشاط الاقتصادي الحديث .

ولكن نقول : ان المتأمل في الظروف المادية التي أحاطت بالاقتصاد الجاهلي يؤمن بأن القروض الانتاجية كانت ضرورة حيوية من ضرورات

اقتصادهم^١ فالطائف كانت تصدر الى مكة وقرى الحجاز حاصلاتها من الزبيب والقمح والاشخاب وغيرها وكانت تستورد من مكة السلع التي تأتي بها قريش في كل من رحلة الصيف الى الشام ورحلة الشتاء الى اليمن ، وهذا التبادل انما يتم عن طريق القروض الربوية، خصوصاً الجالية اليهودية في الطائف لم تكن لها صناعة الا الاقراض بالرأب لنشاط الطائف وماحولها^٢ . ومكة كانت تعتمد على التجارة حتى اصبحت اعظم مركز تجاري في الجزيرة العربية ، فكانت حسب قول المؤرخين أشبه بجمهورية تجارية تعيش اقتصادياً على الرحلتين .

وكان الرأب جزء لا يتجزأ من حياتهم الاقتصادية وكان المقروضون يساهمون بصفة اصلية في تمويل القوافل ، فلم .ا. جاء الاسلام أحدث انقلاباً في حياتهم الاقتصادية بسبب (أحل الله البيع وحرم الرأب) وشجع الاقراض^٣ ولكن بغير زيادة على رأس المال، واستمر بعد الاسلام تقديم القروض الاستهلاكية والانتاجية بغير رأب بدافع الاخاء والتعاون الاسلامي. اذن من هنا نعرف أن التحريم الذي جاء في القرآن الكريم هو تحريم لما كان سائداً في العصر الجاهلي، وبما أن العصر الجاهلي كان يتعامل بالقروض الانتاجية والاستهلاكية بنوعها فهي محرمة بنص القرآن فيتضح بطلان الدعوى المتقدمة .

٢ - ومع التنازل عن الدليل الذي يدل على عدم الفرق فانه (يصعب كثيراً

(٢-١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / الازهر د . محمد عبدالله العربي

(٣) وتشجيع القرض وتفضيله على الهبة له سببان : هما أن القرض لا يقع الا في يد المحتاج عادة وانه يرجع فيقرض ثانياً بخلاف الهبة لذا جعل الله ثواب القرض ثمانية عشر حسنة بخلاف الهبة فتواها عشر حسنات . راجع اللمعة الدمشقية ج ٣ كتاب الدين .

كما يقول السنهوري - من الناحية العلمية التمييز بين قروض الانتاج وقروض الاستهلاك حتى تباح الفائدة المعقولة في الاولى وتحرم اطلاقاً في الثانية . . .) (فهناك القروض التي يعقدها الافراد مع المصارف والمنظمات الدولية فهل هي قروض انتاج تباح فيها الفائدة المعقولة او هي قروض استهلاك تحرم فيها الفائدة اصلاً . . .)^١ فالظاهر ان هذا التمييز متعذر .

٣ - ومع التنازل جدلاً (فان تخريج الفائدة المعقولة في هذه القروض على فكرة الضرورة لاتستقيم . فالضرورة بالمعنى الشرعي ليست قائمة وانما هي الحاجة لا الضرورة)^٢ .

وفرق كبيرين الحاجة والضرورة يختلف الحكم الشرعي بحسبه .
والظاهر : ان لاجل قول معروف الدواليبي قد اشترط الاستاذ دراز فوق العلم بقواعد الشريعة الاسلامية ورعاً وتقوى يحجزانه عن التوسع او عن التسرع في تطبيق الضرورة على غير موضعها .

٤ - ثم لماذا ذكر معروف أن اباحة القروض الانتاجية هو الصحيح دون اقراض الدولة لهم بدون فائدة ؟ ! فلماذا لايمكن للدولة أن تقرض المنتجين ؟ !
ونحن هنا نؤكد انه يمكن للدولة الاسلامية أن تقرض المنتجين بل هي الاولى بالاقرض من غيرها حتى تشجع الاستثمار في الداخل ، وبما أن خزينة الدولة الاسلامية هي (بيت المال) الذي هو للمسلمين فيصح أن يقترض منه المسلمون من دون أية فائدة ، خصوصاً اذا علمنا أن بيت مال المسلمين وضع للمصالح العامة ، واقتراض المسلمين لاجل الاستهلاك والانتاج من المصالح العامة .

ونحن هنا نورد نصاً للمودودي يبين هذه الحالة : قال « واذا وجد في

المجتمع ، على كل حال ، رجل لا يجد في حارته اوقريته رجلاً يقرضه فان باب بيت مال الحكومة مفتوح على وجه يؤم اليه وينال منه القرض بكل سهولة ، ولكن الذي يجب أن يلاحظ بصفة خاصة في هذا الشأن أن بيت مال الحكومة هو آخرباب يطرق للاستمداد في مثل هذه الاغراض » «ومن ثم أن بيت المال اذا بلغت قضية كهذه ، فانه لايسارع الى قضاء حاجة المستقرض وحسب ، بل لا يلبث أن يشعر قسم المحافظة على صحة الاهالي الخلقية بوقوع هذه المفاجعة وهو لا يلبث بدوره أن يتوجه الى تلك الحارة أو القرية المريضة ويبدل أقصى عنايته بعلاجها » . « ومن الممكن ايضاً أن توجد في النظام الاسلامي صورة اخرى لتهيئة القروض للحاجات الشخصية، وهي أن يكون من حق العمال والموظفين بموجب القانون على شركائهم ومؤسساتهم التجارية أن ينالوا منها القروض عند حاجتهم غير العادية وان تعترف الحكومة أيضاً بهذا الحق لموظفيها وتؤديه بكل سخاء وسعة صدر»^١ ، لكون القرض من الامور المعروفة التي يريد الشارع تحقيقها في الخارج من الافراد أو المؤسسات والدولة في آخر الامر، وبدل عليه عموم «وتعاونوا على البر والتقوى» وقوله (ع) « والله تعالى في عون العبد ماكان العبد في عون اخيه» وقوله « كل معروف صدقة » وغيرها من الروايات التي تقول بأن القرض بثمانية عشر حسنة والصدقة بعشر حسنة^٢ .

ولاحاجة للاستدلال بما رواه الطبري « ان هندابنة عتبة قامت الى عمر بن الخطاب فاستقرضته من بيت المال اربعة آلاف درهم تتجر فيها وتضمنها ، فأقرضها، فخرجت فيها الى بلاد كلب فاشتريت وباعت فلما أنت المدينة شكت

(١) المودودي ، الربا ص ١٣٠-١٣١ .

(٢) وهذا الكلام لا ينافي القول بأن الاقتراض مكروه مع الفتي اومطلقاً كما دلت

عليه الروايات .

الوضعية - اي الخسارة - فقال عمر : لو كان مالي لتركته ولكنه مال المسلمين^١ حيث انه فهم خاص وعمل شخصي لا يكشف عن رأي الشريعة .
ويمكن أيضاً للبنك الاسلامي في حدود خاصة من القرض في شروط معينة، منها الامانة وحسن السلوك ومقدرته المالية على الوفاء واخذ رهن على الدين لكي يضمن الوفاء ، ويشترط هنا على المدين دفع اجرة المثل لقاء كتابة الدين وباقي التكاليف .

والاجدر أن تكف البنوك عن ممارسة القروض الاستهلاكية وتقتصر على القروض الانتاجية لتوسيع دائرة التنمية الاقتصادية على اساس المضاربة ، وتتصدى لعملية القروض الاستهلاكية منشآت حكومية تتولى جباية الزكاة والخمس فالمستحق لهما يعطى منهما مايكفيه ، وغير المستحق وهو المضطر لحاجة وقتية يقرض بدون فائدة على أن يسرع في الوفاء مع التمكن ، على أن رصيد الزكاة والخمس في بلد اسلامي تتدفق عليه تبرعات متوالية من المنفقين في سبيل الله، فيمكن أن يعطى لمن يريد القرض للاستهلاك من هذه الموارد اذا كان ممن تنطبق عليه اموال بيت المال .

هـ - نتساءل عن وجوه الصحة في اباحة قروض الانتاج بقيود وفائدة معقولة؟ أليس أن هذا من الربا المحرم ؟ ! وهل لايمكن أن تحصل النتائج بطريقة اخرى سائغة شرعاً ؟ ولكن الذي يبدو أن الاستاذ معروف بعيد عن مفاهيم الاسلام وعن التوغل في قوانين الاقتصاد ، لذلك صحح القرض الربوي في حين أنه محرم شرعاً وغير راجح من الناحية الاقتصادية ، بالاضافة الى عدم علمه بوجود وجه آخر تحصل به النتائج المطلوبة وهي نظرية المضاربة التي شرعها المشرع الاسلامي .

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد العربي ص ٨٢ الازهر .

٦ - وقد خرج الاستاذ معروف الامر المتقدم على فكره الضرورة وعلى فكرة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة . ولكن مقياس الضرورة عنده غير واضح ، فانه ليس هو الحاجة وانما هو الذي يبيح أكل الميتة وشرب الدم ، والضرورة بهذا المعنى تسري في جميع احكام الربا لافي خصوص القروض الانتاجية كما يدعى ، وذلك ثابت في القرآن والسنة .

واذا كانت الضرورة تفسر في الحاجة فانها تتصور من جهة المدين ، اما من جهة الدائن فلا . « على أن الاحتياج تارة يكون شخصياً وتارة يكون نوعياً » والادلة الرافعة للضرر كقوله (ص) «رفع عن امتي ما اضطرروا اليه» وقوله (ص) « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » والقاعدة المعروفة « ان الضرورات تبيح المحظورات » من المعلوم أنها لا ترفع الموضوع حقيقة وهو نفس الفعل الضروري لكونه موجوداً حقيقة، بل أنها ترفع الحكم الضروري، والمراد بالضرر المرفوع انما هو الضرر الشخصي لا النوعي لان الحرمة وان ارتفعت عمن وقع منهم بذلك الا أنه لاوجه لارتفاعها عن الافراد الذين لم يقعوا بذلك الضرر ، وهذا واضح لان غير المتضرر لا يلحقه حكم الضرر .

وذكر شيخ الازهر السابق «محمود شلتوت» فتوى وهي «صرح بعض الفقهاء بأنه يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح ، وادخله آخرون فيما يتناوله الربا ، ورأوا أن الحرمة فيه تنال المتعاقدين معاً المقرض والمقترض ، واني أعتقد أن ضرورة المقترض وحاجته مما يرفع عنه الائم ، لانه مضطروفي حكم المضطر . فالمزارعون - كما نعلم - تشد حاجتهم في زراعاتهم وانتاجهم الى ما يهيئون به الارض والزراعة ، والحكومة - كما نعلم - تشد حاجتها الى مصالح الامة العامة والى ما تعد به لمكافحة الاعداء المغيرين ، والتجار تشد حاجتهم الى ما

يستوردون من البضائع التي تحتاجها الامة ، وتعمربه الاسواق .

ونرى مثل ذلك في المصانع والمنشآت التي لاغنى لمجموع الامة عنها والتي يتسع بها ميدان العمل ، فتخفف عن كاهل الامة وطأة العمال العاطلين ، ولاريب أن الاسلام الذي بنى احكامه على قاعدة اليسر ورفع الضرورة والعمل والعزة والتقدم ، وعلاج التعمط يعطي للامة في شخص هيئاتها وافرادها هذا الحق ويبيح لها مادامت مواردها ان تقترض بالربح تحقيقاً لتلك المصالح التي بها قيام الامة وحفظ كيانها»^١ .

وتناقش اولاً : بناءً على أن الضرورة هي الحاجة ، فالحاجة هنا هي الحاجة النوعية وهي وكما تقدم «لاتبيح للمجموع الاقتراض بالفائدة . وان احتياج طبقة خاصة لا يوجب رفع الحرمة عن المجموع»^٢ .

وثانياً : « ان هذه الامثلة التي ضربها الشيخ لنا ليست الضرورة فيها ، لا شخصية ولا نوعية، فالمزارعون: يتمكنون من ادارة مزروعاتهم دون أن يمدوا يداً للقرض الى الغير ليتقيدوا بعجلة المرابين ، والحكومات المخلصة تعرف كيف ترفع من مستوى الشعب . . . »^٣ .

بالاضافه الى أن فكرة تقديم المصلحة العامة على الخاصة تقتضي حرمة الربا لاحتية، فان حلية الربا تقسم المجتمع الى قسمين وتكدس الثروة في جانب واحد، فان مجرد تقرير ربح مضمون لرب المال من دون مقابل ربح للمقترض يوسع

(١) مجلة الايمان العدد ٩-١٠ السنة الاولى ١٣٦٤-٨٤ هـ، مشكلة الربا ص ١٠٥ عن

مجلة العربي العدد ٥٩ ص ١٠٧ نقلاً عن كتب الشيخ شلتوت .

(٢) المصدر السابق مشكلة الربا .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٧ .

المسافة ويعمق الهوة بين المسلمين بعكس رأي الاسلام في تشجيع المساواة بين الجميع ، وهذا واضح في القرآن كقوله تعالى « كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم » .

بالاضافة الى أن حلية الربا يعد تحريفاً لقواعد الحياة، لاننا نجعل الميزان يتحرك من جانب واحد كما يقال ، وهذه معاندة للطبيعة كما يقول دراز ، فاننا اذا اشركنا المقرض في الربح الناشيء وجب علينا في الوقت نفسه أن نشركه في الخسارة النازلة ، اذن من له الغنم فعليه الغرم او كل حق يقابله واجب . وهكذا نرى أن بعض مايسمون بعلماء المسلمين « يحرصون على أن يثبتوا أن ميراثهم الديني لا يحول ابدأدون الاخذ بالمناهج الاقتصادية الحديثة والتطورية »^١ وكان البعض الآخر يقول «ان هذا الميراث (الديني) موجه بطبيعته نحو العدالة الاقتصادية والاجتماعية »^٢ .

وهذه الاجابات - فيما أرى - هي مخلفات مرحلة التوفيق بين الرسالة الاسلامية بقوانينها وبين التقنيات الحديثة التي وجدت في القرن التاسع عشر مثلاً ، ولكن هذه المرحلة قد انقضت ووعى المسلمون مرحلتهم الجديدة الاصلية وهي « ذاتية الاسلام » حيث أن الاسلام مبدأ كامل ، فهو يحتوي فيما يحتوي على نظام اقتصادي قادر على إيجاد التقدم الذي تصبوا اليه البشرية بما يقرره من نظريات في الاقتصاد ، وبما ردع عن بعض النظريات الاقتصادية التي تؤدي

(١) وهذا هو اتجاه المصلحين المصريين محمد عبده ومحمد رشيد رضا ولاسيما مجموعة (مجلة المنار) وكتاب «تاريخ الأستاذ الامام». عن الاسلام والراسمالية ص ٣٣ هامش (١) .

(٢) وهذا الاتجاه يمثل العالم الباكستاني محمد حميد الدين ، وكذلك يمثل كل ادب الاخوان المسلمين وابرزها رسالة «نحو النور» لحسن البنا و«اشراكية الاسلام» للدكتور مصطفى السباعي / نفس المصدر هامش رقم «٢» .

الى رسوخ التخلف الاقتصادي .

حول كتاب الاسلام والرأسمالية :

لأدري كيف أدخل البحث عن هذا الكتاب ، وان رجحت في نظري أن لا اشير اليه لولا أن تطرق بشكل مجمل وضيئيل الى مشكلة الربا التي هي اهم عناصر الصدام بين الاسلام والرأسمالية التي قيدت المجتمع الاسلامي عن الاخذ بأساليب الانتاج الرأسمالي ، فيقول :

«ولكن القرآن على وجه الخصوص، يحتوي بضع آيات كثيراً ما استخدمت - كما سنرى فيما بعد - في تحريم ممارسة الربا، اما ما هو بالضبط معنى الربا، فلا نعرف على وجه اليقين ، فالربا لغة يعني الزيادة ، ولا يمكن لا يبد وأن القصد منه هو الزيادة البسيطة في المعنى الذي نعرفها اليوم، بل يبدو أن فيه اشارة الى مضاعفة الدين (اصلاً وفائدة ، نقداً أو عيناً) اذا عجز المدين عن الوفاء به في أجله ، ولعل تحريم الربا كأكثر نواهي القرآن (وفي الوقت نفسه كأكثر احكام الاديان الاخرى) قاعدة عارضة دعت اليها ظروف مؤقتة ... ولعل الداعي الى التحريم ، كما يرى كثيرون ، هو تقريع اوائلك الذين كانوا يرفضون القناعة بشروط معقولة في اقراض جماعة المسلمين التي كانت في ذلك الوقت ماتزال صغيرة فقيرة يحيط بها الاعداء في يثرب »^١ .

ومن هذا الكلام المتقدم ننتهي الى نتيجتين :

الاولى : أن الربا لم يحدد معناه ، ولعله يشير الى رواية عمر التي تقول ان آية تحريم الربا آخرها نزل على الرسول (ص) ، وانه توفي قبل أن يتاح له تفسيرها .

(١) الاسلام والرأسمالية / مكسيم رودنسون ص: ٥ ترجمه نزية الحكيم طبعة «دار غنبدور»

الثانية : أن حرمة الربا حكم عارض كأكثر الاحكام القرآنية ، وهذا رأي انتهى اليه الكثيرون كما صرح في نصه « ولكن هؤلاء كما يبدو من المؤرخين المستشرقين لا من العلماء المسلمين » وكانوا يرون أن تحريم الربا كان تقريباً لاولئك الذين يرفضون الفئاعة بشروط معقولة في اراض جماعة المسلمين التي كانت مازال في ذلك الوقت صغيرة . . . الخ .

ولأدري كيف اجيب على هذه الدعاوي التي ادعاها المؤلف ، ومن المؤسف حقاً أن يتطرق أي باحث لاي موضوع ولم يكن لديه اطلاع كامل أو تخصص في ذلك الموضوع ، ومن المحرم ان يتطرق مؤرخ لقضايا العلم والفقه ، فان المنهج في كل واحد من العلوم يختلف عن المنهج في الاخر ، وكان من شأن المؤلف أن ينقل ما اطلع عليه دون أن يبت في رأي من دون دليل وبرهان ، ومن دون اطلاع على منهج البحث في علم الفقه .

فعلى أي اساس استند « رود نسون » للقول بأن تحريم الربا حكم عارض ؟ وما هي ميزة الاحكام العارضة الدينية عن غيرها الثابتة المستقرة ؟ واذا كان هذا حكماً عارضياً فأين ناسخه ؟ واذا لم يوجد اي اثر للنسخ فما هو السند لاثبات أنه حكم عارض ؟ مضافاً الى أن المجتمع الاسلامي في ذلك الوقت كان يتطلب تنظيمياً مستقراً ثابتاً ، على أن الاحكام العارضة - عادة - هي مما تكون في صالح الامة آنذاك حتى تكون تابعة للنبي (ص) وللرسالة التي جاء من أجلها وهذا بخلاف ما نحن فيه ، فان المجتمع آنذاك - كما بينا في هذا الكتاب - كان سيره التجاري قائماً على الربا ، فتحريمه يحدث ضجة كبرى على النبي (ص) ومع هذا جاء التحريم لاذعاً يتوعد النار والخلود فيها لمن تعامل به ولم يأت بمثله وبشدته في بقية المجرمات حتى الزنا . ثم لا يلتفت « رود نسون » الى الاختلاف الذي أثبتته في نصه حيث يقول ان تحريم الربا حكم عارض ، ثم

يقول ان معنى الربا لم يكن معروفاً ، فان كان مستنده في عدم معرفة معناه هو الرواية المروية عن عمر من أن آية الربا هي آخر ما نزل على الرسول (ص) وانه توفي قبل أن يتاح له تفسيرها ، فان هذا يدل على عدم نسخ الحكم الذي ثبت اولاً وهو يدل على عدم كونه حكماً عارضياً .

بالاضافة الى أن آيات تحريم الربا كثيرة ، فلنفرض أن واحدة منها آخر ما نزل على النبي (ص) ولكن بقية الايات قد نزلت قبلها وبلغها النبي (ص) للناس ، فان لم يكن معنى الربا معروفاً عندهم فلماذا لم يسألوه عن المعنى ، وعدم السؤال كما هو واضح .. من عدم وجود خبر واحد به .. يدل دلالة واضحة على أنه كان معروفاً عندهم بصورة واضحة .

على أن عدم تحديد المعنى من الشارع المقدس لا يعني عدم العمل بالحكم الشرعي اوجماله، اذ الاحكام الشرعية بما أنها موجهة للامة فما لم يحدد الشارع معنى معيناً فالقاعدة هو أن ماتفهمه الامة في ذلك الوقت من المعنى هو المراد والمعتبر ، وهذا هو مفاد القاعدة المعروفة من أن الحكم الشرعي اذا ورد على موضوع ، فاما أن يحدده الشارع كما في السفر الذي يقصر معه الانسان ، وأما أن لا يحدده، وعلى الثاني فيتبع المعنى العرفي الموجود ، باعتبار أن الشارع المقدس احد افراد العرف وبما أن رواية عمر مفادها هو عدم تعيين حدود الربا من الشارع لا عدم معرفة معنى الربا عند العرف، فلا يتم القول بان معنى الربا لم يكن معروفاً. هذا بالاضافة الى أن معنى الربا قد بين من قبل الائمة المعصومين عليهم السلام برواياتهم عن النبي (ص) .

واما اذا لم يكن مستنده في عدم معرفة معنى الربا هو رواية عمر فهو قول بلا دليل بل الدليل الذي ذكرناه في باب الربا عند العامة يدل دلالة واضحة على معرفة معناه عندهم . ثم كيف ساغ «لرود نسون» ان يستند على القرآن في اعطاء

آرائه في الموضوع؟ فهل يستطيع أن يفهم من القرآن فقط كيفية الصلاة؟ !
والجواب القاطع هو اننا لا يمكن أن نفهم أهم الواجبات الاسلامية بمعونة
القرآن فقط، وانما يتم الامر بمعونة السنة النبوية وضمها الى القرآن حيث أنها
تبين ما أجمله القرآن الكريم وما لم يفصله وما أطلقه وغير ذلك مما أشار اليه
اشارة عابرة .

والخلاصة أن ما نراه في كتاب الاسلام والرأسمالية نموذج واضح للدخول
في مباحث لم يكن لداخلها أي علم بها، فهو يريد أن يدخل في القوانين الفقهي
مستطرداً ليصل الى غايته^١ في الدراسة فهو كحاطب ليل .

الفصل الرابع

الادخار وارتباطه بالربا

ان الادخار مرتبط بالربا ارتباطاً وثيقاً إذ أنه هو اساس الربا والمشجع له في
النظام الرأسمالي ، ونحن هنا اذا اثبتنا عدم صلاحه فينتفي قسم من المعاملات
الربوية القرضية القائمة عليه . ونستعرض هنا آراء بعض المدارس الاقتصادية
في الادخار :

١ - رأى المدرسة الكلاسيكية في الادخار وأنصار المدرسة الحديثة:

يرى الكلاسيك أن الادخار يتحول رأساً الى استثمار وأن الادخار والاستثمار
الاساس في تكوين رأس المال ، وهما مصدر التقدم الاقتصادي ، فاعتبروه فضيلة،
واعتبروا أن الكميات المدخرة مساوية للكميات المستثمرة^٢ . ويجدر بنا أن

(١) وغايته هي الدس والكذب لتشويه التشريع الاسلامي الاصيل.

(٢) بخلاف نظرة كينز الذي يرى ان الادخار عامل ضار ، وان المدخرين ليسوا انفس

نعرض ملخص الافكار الرئيسة للمدرسة الكلاسيكية وهي ^١ :

١ - ان وظيفة النقود مقصورة على تسهيل عملية التبادل .

٢ - «ان حجم الدخل القومي ثابت بسبب تحقق حالة الاستخدام الكامل بصورة معتادة» . فعند ادخار الافراد ينقص الاستهلاك وتحدث البطالة في معامل الانتاج للسلع الاستهلاكية ، كما أن المبالغ المدخرة يمكن استثمارها ويمكن أخذ هؤلاء العمال العاطلين في الانتاج الاستهلاكي وتشغيلهم في القطاع الاستثماري ، فهنا حجم الدخل ثابت وفكرة الاستخدام متحققة ، وهنا وان ظهرت البطالة ولكنها اختفت بفعل قوى معينة ، فيمكن أن نطلق عليها فرضية تحقق الاستخدام .

٣ - ان تغيير حجم الادخار وحجم الاستهلاك مرهون بتغير عامل آخر هو معدل الفائدة .

٤ - ان جميع الاموال المدخرة تعرض في سوق الاموال ، وان الادخار الارادي هو وحده مصدر عرض الاموال ، أي ان طلب الاموال لا يمكن أن يكون الا لغراض استثمارية .

٥ - تساوي الكميات المدخرة مع الكميات المستثمرة .

وقد نوقشت هذه الاراء الكلاسيكية بمناقشات ، فقد ذكروا أن للنقود (ذهبية وفضية) وظيفتين اخريين هامتين هما :

١ - ان النقود وسيلة لخرن القيمة ، أي يكونا (حاكمين ومتوسطين بين

اشخاص الذين يقومون بالاستثمار ، أي أن هناك انفصلاً تاماً بين الادخار والاستثمار ولا يسلم كينز بأن زياده الادخارات تؤدي الى انخفاض معدل الفائدة ، بل ان معدل الفائدة يتحدد بطلب وعرض النقود .

(١) الدخل القومي والاستخدام / د . خزعل البيرماني ص ١٣٨ - ١٣٩ .

الاموال حتى تقدر الاموال بهما فيقال: هذا الجمل يساوي مائة دينار وهذا المقدار من الزعفران يساوي مائة، فهما من حيث أنهما متساويان لشيء واحد متساويان، وانما امكن التعديل بالنقدين اذ لا غرض في اعيانهما ، ولو كان في اعيانهما غرض ربما اقتضى خصوص ذلك الغرض في حق صاحب الغرض ترجيحاً ولم يقتض ذلك في حق من لا غرض له فلا ينتظم الامر ، فاذن خلقهما الله تعالى لتتداولهما الايدي ، ويكونا حاكمين بين الاموال بالعدل^١ والنقد نسبته الى سائر الاموال نسبة واحدة فمن ملكهما فكأنه ملك كل شيء .

٢ - ووظيفة النقود الاخرى هي كوظيفة المراءة (لالون لها وتحكي كل لون فكذلك النقد لاغرض فيه وهو وسيلة الى كل غرض ، وكالحرف لامعنى له في نفسه وتظهر به المعاني في غيره)^٢ .

فيمكن أن تخزن القيمة بهما ، بالاضافة الى تسهيل عملية المبادلة .

وقد اخذ على هذين الفائدتين عدة مؤاخذات منها :

١ - أنه ذكر بأن هذه النقود لاغرض يتعلق بها في نفسها ، ولو كان كذلك لم يمكن ان يقدر غيرهما من الامتعة ، اذ كيف يجوز ان يقدر شيء شيئاً بما ليس فيه ؟ وهل يمكن أن يقدر الذراع طول شيء الا بالطول الذي له ؟^٣ .
ولكن يمكن أن يدفع هذا بقولنا : ان الغرض هو معرفة قياس الاموال بها أي تكون وسيلة لخزن القيمة ولكن هذا الغرض وجد بعد أن استعملت لذلك

(١) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي ٤٣١/٢ عن الغزالي في كتاب الشكر من الاحياء .

(٢) الميزان في تفسير القرآن للعلامة الطباطبائي ٤٣١/٢ عن الغزالي في كتاب الشكر من الاحياء .

(٣) تفسير الميزان ٤٣٢/٢ .

لا أن الغرض موجود قبل الاستعمال ، فهي قبل الاستعمال لا غرض يتعلق بها عرفاً الا بعد تحويلها الى شيء مرغوب فيه ، فهي بالاضافة الى تسهيلها عملية المبادلة تكون وسيلة لخزن القيمة ويمكن للفرد الاحتفاظ بها وتصريفها في أي وقت شاء ، ولا يمكن لاسهم السندات مثلاً أن تقوم بهذه المهمة بصورة سليمة .

٢ - لو كانا مقصودين لغيرهما لم يكن هناك فرق بين الدينار والدرهم الذهبي والفضي ولكن الواقع يكذب ذلك .

ومن مناقشات الراء الكلاسيكية هو : أن زيادة الاحتفاظ بالنقود السائلة تؤثر على حجم الطلب الكلي وتنقص الطلب ، وهي تؤدي الى بقاء قسم من السلع في السوق فيعمل المنتجون على الانقاص ، وهذا يؤدي الى البطالة وانخفاض الدخل ، وليس هناك لزوم بوجود الاستثمار بعد ذلك ، لان المدخر غير المنتج، وحتى اذا نقصت الفائدة فلا لزوم في الاستثمار لان الاستثمار يعتمد على كمية الربح لابعديل الفائدة المنخفض . والخلاصة هي عدم وجود لزوم في المعادلة التي ذكروها ، أما الامكان فهو لايجوز الاعتماد عليه .

على أن العلاقة بين معدل الفائدة وبين الادخار ينكرها الاقتصاديون في الوقت الحاضر اذ انهم يربطون تغيرات حجم الاستهلاك والادخار بتغير حجم الدخل لابعديل الفائدة. بالاضافة الى أنه ليس شرطاً أن تتساوى الاموال المدخرة مع الاموال المعروضة اذ قد يكتنز من الاموال المدخرة فلا عرض .

وكذلك لايسلم الاقتصاديون في الوقت الحاضر بأن طلب الاموال يتوحد مع الاستثمارات، لان الافراد قد يطلبون الاموال للبناء رؤوس أموال جديدة فحسب، وانما لاشباع حاجات استهلاكية ملحة ، او للاحتفاظ بموجود نقدي او لاسباب اخرى^١ .

(١) الدخل القومي والاستخدام ص ١٤١-١٤٢ .

على أن الاقتصاديين قالوا بأن حجم الدخل ليس ثابتاً بل انه يتغير بتغير حجم الطلب الفعلي اي الاستثمارات، ومن جهة اخرى أن حجم الادخار يتوقف بالدرجة الاولى على حجم الدخل .

٢ - رأى المدرسة الكينزية فى الادخار :

وكينز يمثل الفكر الاقتصادي المعاصر، فقد سلم الاقتصاديون (أن الدخل هو العامل الاساس الذي يحدد مقدار « الاستهلاك » والادخار)^١ وقد ذكر كينز أن الادخار « عبارة عن فضلة متبقية من الدخل بعد الانفاق على الاستهلاك »^٢ ولكن كينز نفسه يذكر أن الاستهلاك والادخار يتحدد بعوامل أخرى كثيرة هي العوامل الموضوعية وما يدخل تحتها والعوامل الشخصية بالاضافة الى الدخل وهي كلها اساسية بالنسبة للاستهلاك والادخار ولا نتمكن أن نجعل احدها رئيساً دون الآخر ، ولهذا لا يكون التعريف المتقدم للادخار صحيحاً ، اذ قد يكون المدخر في الحقيقة هو نتيجة ترك مواد استهلاكية دخيلة في حياة الفرد ولهذا يمكن تقسيم الادخار الى قسمين :

أ -- ادخار اختياري .

ب -- ادخار اجباري^٣ فليس الادخار اذن هو فضلة متبقية من الدخل لانه لايشمل الادخار الاجباري . ويمكن أن نقول ان الادخار « هو الجزء الذي لم يستهلك من الدخل »^٤ فيكون شاملاً .

واذا سلمنا فرضاً بالمقدمتين الاوليتين مع كينز والمعاصرين له من الاقتصاديين يصبح للدخل تأثير في حجم الادخار والاستهلاك ، فان ازداد دخل

(٢-١) الدخل القومي والاستخدام ص ١٤١-١٤٢ .

(٣-٤) الاقتصاد السياسى د . رفعة المحجوب / الجزء الاول ص ٤٤٥ .

الفرد فلا بد أن يزداد ادخاره الشخصي إذا لم يزد استهلاكه ، وكذلك إذا هبط دخل الفرد فينخفض ادخاره إذا لم يقلل من استهلاكه . والعوامل التي تكون دخيلة في الادخار عند كينز هي : العوامل الموضوعية ، والعوامل الشخصية .

١ - العوامل الموضوعية : وهي :

أ - الدخل القومي : إذا هبطت القوة الشرائية للنقود ارتفعت الائمان فتزداد المبالغ المخصصة لشراء السلع الاستهلاكية وينخفض حجم الادخار ، والعكس صحيح .

ب - الدخل الصافي : ان الدخل الصافي هو الدخل المتبقى بعد استبعاد مختلف التكاليف كالضرائب مثلاً على الدخل ، فالدخل الصافي يقرر مقدار المبالغ المنفقة في شراء سلع استهلاكية . فان انخفاض قيمة النقود يقابله ارتفاع الاسعار ، وإذا بقي حجم الدخل ثابتاً والاسعار قد تغيرت نحو الارتفاع فيقل الاستهلاك ، وبالعكس .

ج - يقل الادخار إذا ازدادت القيمة الاسمية للاموال ، فان أصحاب الاموال يشعرون بأنهم أكثر ثراءً من السابق فيميلون لزيادة الاستهلاك .

د - التغيرات في معدل مبادلة اموال الحاضرة بالاموال المستقبلية .

هـ - تغييرات السياسة المالية : فإذا توقع الافراد أن ضرائب عالية ستصيب الارباح أو أن ضرائب ميراث عالية تصيب أموالهم الموروثة ، فانهم يقللون من نسبة الدخل المخصصة للادخار ، أي يزداد الاستهلاك .

٢ - العوامل الشخصية :

وهناك عوامل شخصية تدفع الافراد الى الادخار وقد ذكرها أكثر الاقتصاديين ، وحددها كينز وهي :

أ - تكوين احتياطي للأمراض .

ب - تأثير عامل التبصر ، كالرغبة في تثقيف الاولاد في المستقبل .

ج - دوافع الحصول على زيادة في القيم لانه يفضل استهلاكاً متأخراً .

د - الطموح في تحسين مستوى المعيشة في المستقبل .

هـ - حب الشعور بالاستعلاء والتصرف .

و - رغبة الفرد في تحقيق أرباح من مضاربة او اعمال تجارية .

ز - البخل والتقتير .

وهناك ادخارات تحتفظ بها السلطات المركزية والمحلية والمؤسسات العامة والتجارية^١ . وقد توجد بعض العوامل الشخصية الاخرى التي تدفع الافراد الى الادخار كهواية جمع الاموال وأمثالها .

ثم ان هناك عوامل تعمل على اتجاه معاكس ، (زيادة الاستهلاك وتقليل الادخار) منها، حب التمتع والتباهي والتفاخر بالاسراف والكرم والتقرب الى الله تعالى بأعمال الخير .

وكينز يرى أن الاشخاص الذين يقومون بالادخار هم ليسوا نفس الذين يقومون بالاستثمار، ولا يرى أن زيادة الادخار تؤدي الى خفض معدلات الفائدة فزيادة الاستثمارات ، لانه يرى أن معدل الفائدة يتحدد بطلب النقود وعرضها ولا يرى أن انخفاض معدل الفائدة يؤدي الى زيادة الاستثمارات ، لان زيادة الاستثمارات تتوقف على الكفاية الحدية لرأس المال ، أي مقدار الارباح التي تخلفها الاموال المستثمرة ومعدل الفائدة ، فمثلا في الولايات المتحدة أثناء أزمة الثلاثينات انخفض معدل الفائدة الى حوالي ١ في المائة في حين لم يوجد هناك طلب على الاموال .

(١) الدخل القومي والاستخدام/ د. خزعل البيرمانى ص ١٤٥-١٤٦ يراجع للتوسع.

والنتيجة أن كينز لم ير في الادخار الا عاملاً ضاراً . والنتيجة الاخرى هي « أن الميل للاستهلاك والميل للادخار » عدا في ظروف شاذة ، وجود الحرب ، الثورات ، تضخم نقدي ، تغير فجائي في السياسة المالية » يعتمدان على حجم الدخل »^١ .

ويمكن أن نقول : ان الدخل الفردي يتناسب تناسباً عكسياً مع الادخار ، اي أن حجم الدخل يعتمد على الادخار والاستهلاك ، فكلما زاد الادخار قل الدخل بتقريب أن زيادة الادخارات تؤدي الى قلة الطلب وهو بدوره يؤدي الى قلة الاستثمار لتكديس البضائع في الاسواق ثم تنشأ البطالة او قلة الاجور ، فيقل دخل الفرد ، فكلما زاد الادخار قل دخل الفرد .

ويؤيد هذا القول الذي ذكرناه كينز اذ يقول قد تؤدي زيادة الادخار عند شخص ما الى نقص في ادخار شخص آخر بتقريب ما ذكرنا ، فادا ادخر كل الافراد اتجه النقص على نفس الدخل ، ولكن اذا ازداد الاستهلاك على البضائع ، فان الاموال تكون عند المنتجين وتستخدم في الاستثمار وفي تنمية الصناعة وانشاء رؤوس أموال جديدة فتوجد حركة دائبة من النشاط في الدولة ، خصوصاً اذا منعت الفائدة فان أصحاب الاموال يستثمرونها في المشروعات التي فيها الربح القليل والمنفعة العامة للمجتمع ، فيزداد نتيجة لذلك دخل الافراد . ولا يستطيع الافراد الادخار الا اذا كانت الدخول ثابتة نسبياً ، وعند الادخار اول الامر يقل دخل الافراد فلا يمكن الادخار لذلك .

وربما تكون زيادة الدخل مصحوبة بارتفاع الاسعار ، فلا يمكن لصاحب الدخل المرتفع من الادخار ، وربما يكون على العكس اذ يقوم بعملية (الادخار

(١) نفس المصدر السابق ص ١٤٧ .

السلبى) ^١ اذا كانت الاسعار مرتفعة اكثر من زيادة الدخل .

٣ - الادخار فى رأى الاسلام :

قال تعالى «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم» ^٢ وبما أن الكنز في اللغة هو « الجمع والادخار او دفنه تحت الارض » ^٣ فيكون حكم الادخار للذهب والفضة واضحاً ، ولكن يجب الانتباه الى أن الحرمة الشرعية قد خصصت بمن يدخر الذهب والفضة مع عدم الانفاق في سبيل الله ، والمراد من سبيل الله - كما دلت عليه الادلة الشرعية - هو « ما توقف عليه قيام دين الله على ساقه وأن يسلم من انهزام بنيانه كالجهاد وجميع مصالح المسلمين الواجب حفظها ، وشؤون مجتمع المسلمين التي يفسخ عقد المجتمع لو انفسخت ، والحقوق المالية الواجبة التي أقام الدين بها صلب المجتمع الديني ، فمن كنز ذهباً أو فضة والحاجة قائمة والضرورة عاكفة فقد كنز الذهب والفضة ولم ينفقها في سبيل الله فليبشر بعذاب أليم فإنه آثر نفسه على ربه وقدم حاجة نفسه او ولده الاجتماعية على حاجة المجتمع الديني القطعية » ^٤ .

وأما الامور المستحبة التي يطلق عليها في سبيل الله فهي غير مرادة من الآية قطعاً ، لان الامر مادام مستحباً فيجوز تركه ، فلا يمكن أن يكون محرماً .
ونفس الكلام المتقدم نقولاه في الاوراق النقدية اذا ادخرت واكتنزت

(١) الادخار السلبى : هو أن يكون الاستهلاك اكثر من الدخل فأما ان يأخذ من مدخراته السابقة او يقترض .

(٢) سورة التوبة آية ٣٤ .

(٣) المنجد باب كنز ص ٧٠٠ .

(٤) تفسير الميزان ٢٥٠ / ٩ .

وكانت الحاجة قائمة لها لتقويم الدين وحفظ نفوس المسلمين ، لان وجوب حفظ الدين ونفوس المسلمين يوجب على الافراد السعي لتحقيقه، وكل مقدمة كانت في هذا الطريق تكون واجبة ، ومن المقدمات هو بذل المال الورقي الذي له قيمة نقدية ، فيكون واجباً ، وما يكون ضداً للواجب يكون بالنظر العرفي المسامحي محرماً. وربما نقول بأن علة تحريم اكتناز الذهب والفضة هي سلب منفعة الشيء الذي له منفعة مع حاجة الناس والدين له ، وهذه - وجوده في ادخار الاوراق المالية اذا احتاج أمر الناس والدين لها فيكون ادخارها محرماً مباشراً .

وأما بالنسبة لادخار الذهب والفضة والاموال النقدية مع اعطاء صاحبها الحقوق المالية الواجبة ، وعرضها أمام ولي الامر وفي سبيل الله اذا كانت هناك حاجة دينية او ضرورية لها ، فلا يمكن أن نقول بحرمته ، ولكن أخذ الزكاة كل عام من البندين حتى يصل الى أقل من عشرين ديناراً وأقل من مائتي درهماً فضياً لهودليل على عدم الرغبة الى ادخارهما، وكذلك أخذ الخمس مما ينطبق عليه الارباح من المال ، وعدم الدعوة من قبل الشارع الى هذا العمل هودليل آخر الى عدم الرغبة فيه ، بل ان الدعوة من قبل الشارع متوجهة الى بذل المال وانفاقه في الامور المستحبة لتكون نافعة للانسان في اليوم الآخر، وكذلك الدعوة من الشارع للنتاج والعمل حتى جعلت العامل « حبيب الله » لهي دليل آخر على عدم الرغبة في اخفاء المال الذي يصاحب الجمود وعدم العمل غالباً .

وأما الحديث الذي ينقل عن الامام علي (ع) « ادخر من شبابك لهرمك ومن صحتك لسقمك ومن غناك لفقرك » فان معناه صرف الاموال في طاعة الله واعطاء الحقوق الى مستحقيها ، بقرينة الفقرتين المتقدمتين وهما « ادخر من شبابك لهرمك ومن صحتك لسقمك » اذ كيف يستطيع الانسان أن يدخر من

شبابه لهرمه ومن صحبته لسقمه بغير المعنى الذي قلناه :

وأما النبوي «ان تذروا ثلثك أغنياء خير من أن تتركهم فقراء يتكفون الناس» فهو لا يدل على استحسان الادخار ، لان استثمار الاموال في مشاريع صناعية وتجارية وزراعية يكون تركة للورثة أيضاً .

والخلاصة : فان الاكتناز بالمعنى الاول الذي هو محرم ، وبالمعنى الثاني لا يكون مرغوباً فيه ، وحينئذ اذا أردنا أن نعرف الافضل عند الشارع بعد ما تقدم من تحريم أو عدم رغبة مع سد باب التبذير ، فهو عبارة عن طريقين :

الاول : اذا لم تكن هنالك رغبة في المزيد من دخلهم ، عليهم أن ينفقوا أموالهم الفاضلة في وجوه الخير والمصالح العامة بوقفها على شأن من شؤون الخير بأنفسهم أو بأعطائها الى الحكومة محتسبين لتنفقها في ما هو في صالح البلاد وترقيتها فتتال الحكومة لامانتها وديانتها وسهرها على مصلحة الامة الاسلامية مقداراً كبيراً من المال للمصالح العامة ووجوه الخير والرقي مجاناً .

الثاني : اذا وجدت الرغبة في المزيد من الدخل فالسبيل الى ذلك هو استغلال اموالهم الفاضلة عن حاجاتهم في الوجوه المثمرة على مبدأ المضاربة اما بأنفسهم أو بواسطة الحكومة أو بواسطة المصارف اللاربوية ، واذا لم تنفق الاموال ولا تستغل في التجارة ، وكانت زائدة عن الحاجة فعليهم ضريبة الزكاة ان كانت الاموال من النقدين وهي ٢/٥ في المائة سنوياً وضريبة الخمس ان كانت الاموال من غيرهما وهي ٢٠ في المائة سنوياً ، وضريبة الخمس والزكاة بمثابة انفاق قهري في وجوه مخصصة لها فيتحقق الطريق الاول المتقدم ، ويعلم من ضريبة الزكاة على النقدين وتكررها أنها دعوة الى زيادة الاستثمار وعدم الادخار .

واذا ثبت أن رأي الاسلام هو دعوة الى الاستثمار وعدم الادخار فلا حاجة

اذن الى الادخار والاقرض بفائدة ، لان الاستثمار يزداد بزيادة الاستهلاك والعكس بالعكس ، أي أن قلة الاستهلاك -- وهو معنى الادخار-- يؤدي الى قلة الاستثمار والدخل ، فينبغي أن لاندعو الى الادخار الذي هو مصدر الربا لضرره باقتصاد الدولة ، ولا نقول اكثر من أن الادخار شيء غير مرغوب فيه للشارع المقدس^١ .

بالاضافة الى أن عملية الادخار هي خروج عن الدور الاول والاصيل للنقد الى دورثاني وهامشي ، اذ أن النقد قد استخدمه الانسان في المبادلة تفادياً من مشاكل المقايضة التي كانت سائدة في السابق من تبادل المنتجات بشكل مباشر فجاء النقد كمقياس عام للقيمة ، وأصبح أداة للمبادلة ، فعندما ندخر المال نكون قد خرجنا عن الدور الاصيل للنقد ، وعندما نشجع عليه أيضاً يخل التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي لمجموع السلع ، وقد كان هذا التوازن مصموماً في عهد المقايضة بين السلع مباشرة لان المنتج في عهد المقايضة كان ينتج لاجل الاستهلاك او للاستبدال بسلعة أخرى يستهلكها ، فالانتاج يقابله طلب دائماً فيتساوى الانتاج والاستهلاك ، أما في عهد وجود النقد وادخاره فقد يكون المنتج لاجل الاستهلاك او الاستبدال وانما ينتج فيبيع لاجل ادخار المال ، وبذلك يوجد عرض لا يقابله طلب للسلع ، فيخل التوازن بين العرض والطلب وتبقى السلع بدون تصريف وبذلك توجد الاخطار .

حول مشروعية الفائدة (الربا) :

ونتكلم الان حول مشروعيتهما لنرى رأي المدارس الاقتصادية فيها مع مناقشة الاراء : ونأخذ رأي المدرسة الكلاسيكية ورأي المدرسة الكينزية .

(١) ولكن المشهور عن ابي ذر حرمة الادخار .

دأى المدرسفة الكلاسلكىفة فى مشروعة الفائدة :

قيل « مادم الادخار هو تأخير فى التمتع الانى ، الحالى، الى أجل ، فى المستقبل، فالفرء لا يقبل بهذه التضحية، بهذا التأخير الا اذا كان يأمل أن يكون الاشباع أو التمتع فى المستقبل اكبر من التمتع الحالى»^١ ويبدو طبيعياً أن يحصل المدخر على فائدة ثمناً للتضحية .

ان هذا الرأى قد اشتمل على مقدمات غير مسلمة منها : أن الادخار هو تأخير فى التمتع الانى ، الحالى ، ولكن الادخار يعرفه كينز « هو فضلة متبقية من الدخل بعد الانفاق على الاستهلاك » ويعرفه غيره « هو الجزء الذى لم يستهلك من الدخل » فبالنسبة لهذين التعريفين لم يكن تأخر فى التمتع الانى لانه فضلة حسب تعريف كينز ولم يستهلك حسب التعريف الثانى ، وقد خلص كينز من دراسة الفائدة بأنها ليست ثمناً للامتناع « فقد يحدث أن يدخر البعض دون أن يتحملوا أية تضحية . وهذا هو شأن الاغنياء . وقد يحدث أن يدخر البعض دون أن يحصلوا على أية فائدة ، وهذا هو ما يحدث فى حالة احتفاظ المدخر بمدخراته فى شكل أموال سائلة»^٢ أو حين عرضها بفائدة ولا طلب عليها . واذا لم يكن الادخار تأخيراً فى التمتع الانى فلم توجد هناك تضحية تذكر للتأخير بالاضافة الى أن الاشباع والتمتع فى المستقبل هو حاصل حتى مع تحريم الفائدة أو الغائها وهو حصوله على أمواله فى المستقبل . على أن الضرر لا يمكن أن يقاس بمعدل ثابت كما فى الفائدة^٣ .

(١) الدخل القومى والاستثمار / د . خزعل البيرمانى ص ١٦٥ .

(٢) الاقتصاد السياسى / د . رفعة المحجوب ٢/ ٢٨٧ .

(٣) راجع مناقشاتنا فى فصل « نظريات لتكييف الربا » .

رأى كينز وأنصاره في مشروعية الفائدة على حساب تفضيل السيولة النقدية :

ان الفرد الذي يدخر، له أن يحتفظ بنقوده سائلة مكتنزة ، فيضحي بالفائدة لو أقرض أمواله ، وله أن يقرضها مضحياً بسيولتها لقاء فائدة هي « الثمن الذي يدفعه المقرض لقاء استعماله النقود ، أو هي العوض الذي يحصل عليه مالك النقود جزاء تخليه عن السيولة النقدية » أو هي ثمن الامتناع عن الاكتناز. و«أخذ كينز الفائدة على أنها ثمن النقود ، أي ثمن النزول عن السيولة »^١ .

وهناك أسباب تدعو الى زيادة الطلب على السيولة النقدية ، هي :

١- دافع المعاملات، أي مواجهة النفقات الجارية، وتسمى (باعث الدخل).

٢ - دافع الحيلة ، أي مواجهة حوادث غير متوقعة مثل المرض أو المطالبة

بالدين .

٣- دافع المضاربة ، (معنى المضاربة يختلف عن معناها في الفقه الاسلامي). أي رغبة بعض الافراد في تحقيق الارباح عن طريق الاستفادة من تقلبات معدل الفائدة الناجمة من تغيرات اسعار السندات . مثلاً : في حالة توقع المضارب (الشخص) ارتفاع معدل الفائدة (انخفاض ثمن السند) فالسند الذي اشتراه بسعر (١٠٠) دينار بفائده (٥) في المائة يقوم ببيع السندات التي لديه ويمتنع عن شراء السندات ، لانه اذا انخفض ثمن السند الى (٩٠) دينار فالفائدة التي يعطيها (٥) في المائة لثمن (٩٠) دينار أعلى من معدل الفائدة ٥ في المائة لثمن (١٠٠) دينار ، ثم اذا بدأت فترة انخفاض قيمة السندات الى (٩٠) يقوم بشراء السندات بـ (٩٠) دينار وبفائدة ٥ في المائة. والدولة عند ما تريد التخلص من ديونها تقوم بشراء السندات بسعر أعلى من سعرها الحالي فتقوم بشراء السندات

(١) الاقتصاد السياسي / د. رفعة المحجوب الجزء الاول ص ٢٩٤ .

بسعر (١١٠) دينار وبفائدة ٥ في المائة فهنا أيضاً يقوم الافراد ببيع السندات التي اشتروها بـ (٩٠) دينار رغم أن الفائدة التي تعطيها (١١٠) دينساراً هي ٥ في المائة أقل من الفائدة التي تعطيها (٩٠) ديناراً هي ٥ في المائة ولكن الـ (٢٠) ديناراً ثمن ارتفاع السند سوف تغطى مقدار انخفاض سعر الفائدة لان مقدار الفائدة لـ (١١٠) دينار هي حوالي (٤/٥) في حين أن الفائدة لـ (٩٠) دينار هي ٥ في المائة ولكن الربح عند بيع السند هو (٢٠) ديناراً .

وقد ذكر الدكتور رفعة المحجوب زيادة على ما ذكر من الاسباب^١ :

٤ -- باعث التمويل : وهو احتفاظ المستثمرين بنقود سائلة في سبيل القيام

بمشروعات جديدة .

٥ -- باعث المشروع : وهو احتفاظ المنظمين بنقود سائلة في سبيل تسيير

مشروعاتهم القائمة .

ويمكن أن نناقش تعريف كينز في مشروعية الفائدة على حساب تفضيل السيولة بما يأتي : اذا كانت الفائدة هي ثمن النقود فلماذا ترجع أخيراً الى الدائن وبما أنها ترجع الى الدائن فان الفائدة ليست ثمناً للنقود . وأيضاً ليست الفائدة هي ثمن النزول عن السيولة ، لان المدين عندما يرجع الدين الى الدائن تكون النقود محتفظة بسيولتها ، فلماذا يدفع الفائدة اذا كانت كذلك . ولكينز أن يقول : ان الفائدة هي ثمن النزول عن السيولة لمدة (ما)، أي ان الفائدة كما قالوا انها مقابل الاجل ، أي أجرة الزمن، ولكن الاجرة انما يصح أخذها اذا كان الشيء مما يبذل في تهيئته جهداً للمستاجر، والشيء المستأجر ينقص أو ينكسر أو تقل قيمته على مرور الزمن بالاستعمال، وهنا غير متحقق شيء من هذه الاشياء، وانما يتحقق على البيت والاثاث لاعلى النقد فأى معنى لاجارتها ؟ هذا بالاضافة

(١) الاقتصاد السياسى ١/ ٤٣١ .

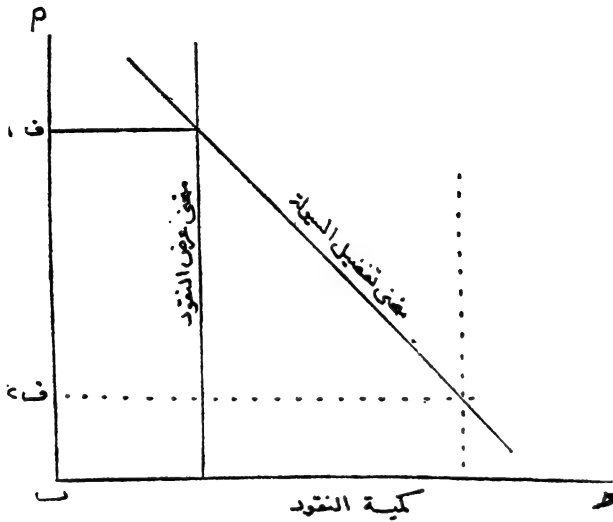
الى أن النقود اذا بقيت عند الدائن سائلة ولم توجد عوامل تدعو الى الطلب على السيولة ولم يقرضها فما هو ثمن السيولة اذن وأين يذهب ؟ .
ويمكن أن يقال : ان الاجارة مما يعتبر فيها أن تكون معلومة اما بالكيل أو الوزن أو العد أو المشاهدة ، أماها فالسيولة اذا كانت مستأجرة فغير معلومة بالكيل أو الوزن أو العد أو المشاهدة . نعم ان الكيل أو الوزن أو العد أو المشاهدة متوفرة في النقود نفسها لا في النزول عن فائدة النقد وهي (السيولة) .

هل ينمى الانتاج بادخار المال واخذ الفائدة :

ونبحث هنا كيفية نمو الانتاج ، وهل ينمى الانتاج بالادخار وأخذ الفائدة ؟
وكيف ينمى الانتاج في ظل النظام الاسلامي ؟
الفائدة والاستثمار : ذكر الاقتصاديون : أن ارتفاع سعر الفائدة يؤدي الى انخفاض حجم الاستثمار ، وانخفاض سعر الفائدة يؤدي الى ارتفاع حجم الاستثمار ، وبطبيعة الحال ان انخفاض الفائدة يؤدي اضافة الى ما ذكرنا ، الى ارتفاع الدخل القومي وبالتالي الى ارتفاع الاستهلاك والادخار ، كما ان ارتفاع الفائدة يؤدي اضافة الى ما ذكرنا ، الى تخفيض الدخل القومي وبالتالي الى خفض الاستهلاك والادخار ، فاذا منعنا الادخار فیتعين الجانب الآخر .
ولما كانت النتيجة واضحة وهي أن ارتفاع سعر الفائدة يؤدي الى انخفاض حجم الاستثمار والى قلة الدخل القومي والعكس صحيح ، فلماذا اذن لاتحظر الفائدة اقتصادياً ؟ ! فان في منعها أو تحريمها فوائد اقتصادية : هي ارتفاع حجم الاستثمار وارتفاع الدخل القومي ، وفي ابحاثها تأخير للاستثمار وتقليل للدخل القومي . واذا سار الاقتصاد العالمي في طريق منع الفائدة أو تحريمها ، فلاحاجة اذن للادخار ، اذ أن الادخار أساس الاقراض بالفائدة ، وكما قلنا سابقاً أن الاموال

إذا لم تدخر لأبد لها من أن تصرف في وجوه البر والخير والمصالح العامة أو أن تستثمر في التجارة والصناعة على أساس المشاركة والمضاربة ، حسب اختلاف الأفراد . وبهذه الطريقة تكون النتيجة واضحة ، وفي صالح الدولة ، إذ بتحريم الفائدة والادخار يزداد الاستثمار والدخل القومي وتنمو الصناعة والتجارة .

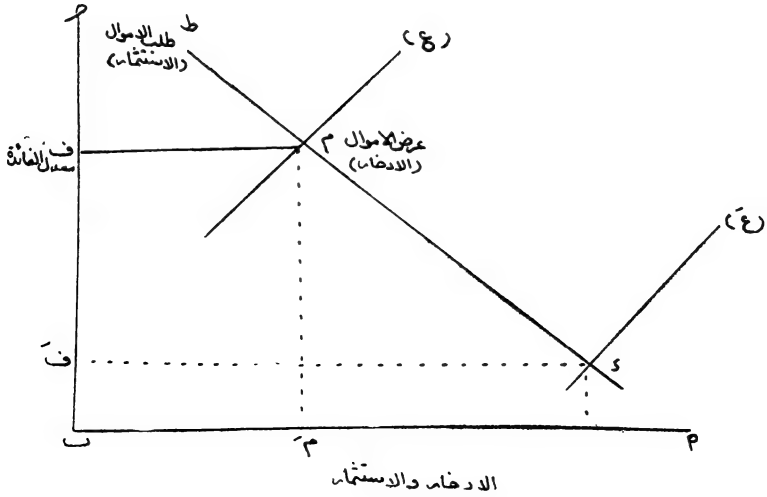
وهنا يدور في خاطرننا سؤال نعرضه على الاقتصاديين هو : لماذا لا يحظر الاقتصاديون الفائدة إذا كان منعها يزيد في دخل الفرد ويزيد من حجم الاستثمار؟ ان هذا السؤال يحتاج الى جواب ليس هذا محله ، فللاوضاع السياسية ولارباب البنوك دخل في ذلك . ويجدر بنا هنا أن نعرض أشكالا بيانية تؤكد ما ذكرنا وان كان كلامنا لا يحتاج الى تأكيد .



شكل رقم (أ) ١

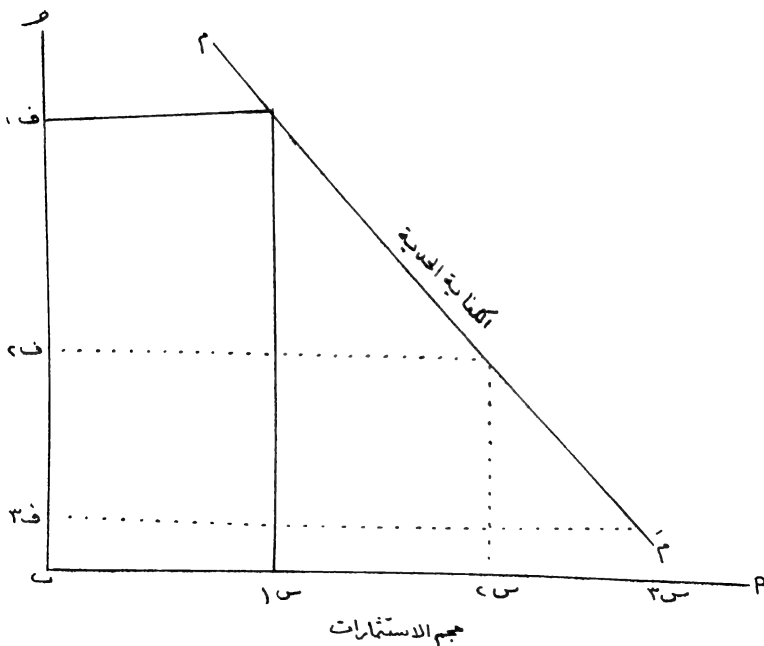
(١) الاقتصاد السياسي / د . رفة المحجوب ج ٢ شكل ٢٨٩/٤٥ .

فالشكل رقم أ يشير الى تحديد سعر الفائدة بالكمية النقدية وبتفضيل السيولة، فلو وانخفض معدل الفائدة الى الصفر تكون كمية النقود المبذولة للاستثمار أكثر من أي وقت ، واذا ارتفعت الفائدة تنخفض كميات النقود المبذولة للاستثمار .



شكل رقم (ب) ١

وهنا في شكل (ب) نرى أن انخفاض معدل الفائدة يزيد من الادخار والاستثمار والعكس صحيح، واذا منعنا الادخار وانخفضت الفائدة فتتجمع الاموال للاستثمار .



شكل رقم (ج) ١

وهذا الشكل أيضاً يدل على أن انخفاض سعر الفائدة يجعل حجم الاستثمار كبيراً ، فإذا انعدمت الفائدة يكون حجم الاستثمار اكبر بالإضافة الى زيادة الدخل القومي لزيادة حجم الاستثمار ، اي أنه (إذا كانت الكفاية الحدية لرأس المال ثابتة فان حجم الاستثمارات يزداد كلما كان معدل الفائدة منخفضاً والعكس صحيح) .

وقد يرد بعض الاقتصاديين على هذه الحقيقة بأن أيام الازمة أو أيام الكساد مثلاً سنة (١٩٣١) كانت الاسواق مملوءة بالسلع والطلب كان قليلاً ، فحتى لو خفضت الحكومة معدل الفائدة الى أقل سعر ممكن او الى الصفر فان طلب

أموال لاجل الاستثمارات سوف لايزيد، اذن حجم الاستثمار يعتمد على الارباح التي سوف يتوقع المنظم الحصول عليها من بيع السلع بالدرجة الاولى، وبعد ذلك يعتمد على معدل الفائدة .

ولكن يجاب بأن أزمة سنة (١٩٣١) شاذة عن القاعدة ، ونادرة الوقوع وكان الافراد قليلي الدخل . وقد يكون لها اسباب أخرى ليس هنا محل ذكرها .

ماذا بعد تحريم الفائدة ؟

ان المفاسد المترتبة على اباحة الربا « قلة الدخل، وقلة حجم الاستثمار » سوف تزول وتستبدل بها صور نافعة ان حرمت الربا . اما حلية الفائدة فهي تحرض الانسان على اتفاق أقل ما يمكن على نفسه وادخار اكثر مما يستطيع ، وتوعد الدولة من لم يدخر بأن ليس في المجتمع من يأخذ بيده عند الطوارئ والكوارث الى شاطئ الرحمة والرأفة ، وقد رأينا سابقاً ما يترتب على ارتفاع سعر الفائدة او حليتها من قلة الدخل وانتشار البطالة وقلة حجم الاستثمار وما الى ذلك . ولكن الغاء نظام الربا -- في الاسلام -- مع نظام جمع أموال الزكاة والخمس وتوزيعها هو الاصلح للبشرية .

وتوضيح ذلك : ان الزكاة هي ضريبة على نصاب الانعام والغلات والنقدين (الذهب والفضة) وبالنسبة الى النقدين فانها لا تتركهما حتى تنخفض به الى أقل من عشرين دينار وأقل من مائتي درهم من الفضة ، فالزكاة مصادرته تدريجية للمال الذي يجمد عن العمل . وأما الخمس فهو ضريبة يكون على الربح الذي يحصل عليه الانسان في عمله بعد صرف ما يحتاج اليه في سنته .

ويمكن أن تكون ضريبة الزكاة والخمس باختلاف الحيثية او للمحافظ اطمئناناً لكل فرد بأن الاسباب متوفرة لمساعدته عند النوازل والطوارئ فلاحاجة

حينئذ للدخار ولا يخشى من المستقبل لان ضمانه بواسطة النظام المالي متوفر ، فيأخذ الناس باستهلاك السلع اكثر من حالة الادخار ، لعدم ادخار المال ، فتزداد القوة الشرائية ، وهذا يؤدي الى رقي التجارة والصناعة وتحسن حالة الناس الاقتصادية وزيادة دخلهم وكثرة حجم الاستثمار ، وتزداد الارباح من الاعمال ولا يعود المنتج بحاجة الى رأس مال خارجي ، اذ يأتي اليه المال بقدر مايكون محتاجاً اليه ، لان الفرد أو الافراد يمتنعون من جمع المال ومن يجمعه فانه يضطر الى جمعه لكثرة دخله لانه يكسب اكثر مما يحتاج . واذا احتاج المنتج الى المال فرضاً لسبب طارئ فهو يحصل عليه بدون ربا او بمشاركة من عنده المال مضاربة ، فلا تأتي المفاسد السابقة التي ذكرناها للربا . بالاضافة الى أن النظام المالي في الاسلام السني بعضه الخمس والزكاة يزيد من قوة شراء الفقراء ويمكنهم من الانفاق على أنفسهم بعد ذهاب صفة الفقر عنهم او بعد تقليل نسبة الحاجة . وهنا تميل الثروة الى استغلالها في شؤون مشمرة دائماً لاتقف في مدة بدون استغلال كما في الادخار .

ويمكن أن نحقق بتحريم الفائدة مكسبين هما :

١ - القضاء على تناقض مصالح التجارة والصناعة ، ومصالح رأس المال الربوي ، فان أصحاب الاموال يرفعون من سعر الفائدة عند احتياج رجال الاعمال الى المال ، ويقدمونه بأجور زهيدة عند عدم احتياجهم ، وواضح أن هذا تناقض يرتفع عند الغاء الفائدة ، ويؤدي الى تحول الرأسماليين الى مضاربين في مشاريع صناعية أو تجارية .

٢ - ان الاموال التي توجهت الى المشاريع سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في اعمال طويلة الامد ، لان أصحاب الاموال لا يأملون الا بالربح فيتوجهون الى المشاريع لطلب الربح خلافاً للنظام الربوي فانه سوف يفضل اقراض امواله

بالربا حيث أن الفائدة مضمونة ، وهو يقرض لاجل قصير لانه يخشى أن يفوته شيء من ارتفاع سعر الفائدة فيما بعد، والمقترضون بدروهم يستعملون الاموال في مشاريع قصيرة الامد على أن يكون ربحها اكثر من سعر الفائدة، وهذا يمنع من ممارسة اكثر الوان النشاطات العامة في ظروف كثيرة .

كيف ينمى الانتاج فى ظل النظام الاسلامى :

كتب الامام أمير المؤمنين عليه السلام لواليه على مصر محمد بن أبي بكر وأمره أن يقرأ الكتاب على أهل مصر وأن يعمل بما احتواه «يا عباد الله أن المتقين حازوا عاجل الخير وآجله ، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم ، أباح لهم الله الدنيا ما كفاهم به وأغناهم ، قال الله عز وجل : « من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون » سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت ، وأكلوا بأفضل ما أكلت، وشاركوا أهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون، وشربوا من طيبات ما يشربون ، ولبسوا من أفضل ما يلبسون، وسكنوا من أفضل ما يسكنون، وركبوا من أفضل ما يركبون، أصابوا الذة الدنيا مع أهل الدنيا وهم غداً جيران الله يتمنون عليه ، فيعطيهما ما يتمنون ، لا ترد لهم دعوة ولا ينقص لهم نصيب من اللذة ، فالى هذا يا عباد الله يشاق من كان له عقل ، ويعمل له بتقوى الله، ولا حول ولا قوة الا بالله »^١ .

وواضح مما قدمناه أن استثمار الطبيعة ونمو الانتاج هدف يسعى اليه المجتمع الاسلامي المتقي والمجتمع المؤمن، قال الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا

(١) اقتصادنا ص ٥٧٢ عن امالى الشيخ الطوسى ونهج البلاغة ٢/٢٦ ، شرح ابن

لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين » فالأطار الذهبى للمؤمنين والمتقين هو الانتفاع بالطبيعة واستثمارها مع المنع من الاعتداء وقد أكد على وسائل تنمي الانتاج فجعل وسائل من الناحية الفكرية ومن الناحية التشريعية ، وسياسة اقتصادية لتنمية الانتاج .

فمن الوسائل الفكرية : حث الاسلام على العمل والانتاج وربطه بكرامة الانسان حتى أصبح العمل عبادة يثاب عليها المرء بل عمله أفضل عند الله من المتعبد الذي لا يعمل . ففي الحديث ان الامام جعفر عليه السلام سأل عن رجل فقيل له : أصابته الحاجة وهو في البيت يعبدربه واخوانه يقومون بمعيشته . فقال عليه السلام : الذي يقوته أشد عبادة منه ^١ .

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله انه رفع يوماً يد عامل مكدود فقبلها ، وقال : طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة . كما أن الاسلام قاوم فكرة البطالة وحث على العمل وقاوم فكرة تعطيل الثروات الطبيعية وتجميد بعض الاموال ، واعتبر فكرة تعطيل بعض مصادر الطبيعة لوناً من الجمود وكفراناً بالنعمة التي أنعم الله على عباده ، قال تعالى « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياه الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الايات لقوم يعلمون . . . » وقد حث على استثمار مختلف المجالات « وهو الذي جعل لكم الارض ذلولاً ، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور » .

ومن الوسائل التشريعية : فقد حكم الاسلام بانتزاع الارض من صاحبها اذا عطلها وأهملها حتى خربت ، لان الارض لا يجوز أن يعطل دورها الايجابي في الانتاج كما منع الاسلام من السيطرة على مساحة الارض بالقوة دون ممارسة

(١) الوسائل ج ١٢ باب ٥ من مقدمات التجارة حديث ٣ ص ١٤ وغيرها كثير .

عمل وجعل الحق في الارض منوطاً بعملية الاحياء دون اعمال القوة ، وحرّم الاسلام الكسب دون سبب « كما حرّم الاسلام الفائدة وألغى رأس المال الربوي وبذلك ضمن تحول رأس المال هذا في المجتمع الاسلامي الى رأس مال منتج يساهم في المشاريع الصناعية والتجارية »^١ .

وتحريم الفائدة يؤدي الى تحويل الرأسماليين الذين كانوا يقرضون أموالهم بفائدة الى مضاربين يساهمون في المشاريع الصناعية والتجارية ، بالإضافة الى أن هذه الاموال سوف تستخدم بعزم وطمأنينة في المشاريع . « كما ان الاسلام منع من اكتناز النقود وسحبها عن مجال التداول وتجميدها وذلك عن طريق فرض ضريبة على ما يكتنز من النقود الذهبية والفضية » بالإضافة الى الاثم الذي يحصل للمكتنزلانه عمل محرم ، فبضريبة الزكاة يقضى على الاكتناز والادخار وتندفع الاموال الى حقول النشاط الاقتصادي بعكس نظر الاقتصاديين الذين يرون أن الادخار عامل نافع وان الفائدة شيء مشروع . هذه هي بعض الوسائل لتنمية الانتاج بالإضافة الى السياسة الاقتصادية لتنمية الانتاج في الدولة ، فقد ترك الاسلام للدولة أن تدرس الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية وتضع السياسة الاقتصادية التي تؤدي الى زيادة الانتاج ونمو الثروة^٢ .

من أين نشأت المشكلة الاقتصادية ؟ :

ذكرت الرأسمالية أن الطبيعة مادامت بخيلة أو عاجزة عن اشباع حاجات الانسان لان موارد انتاجها محدودة وحاجات البشر غير متناهية ، فيكون من الطبيعي أن تتصادم هذه الحاجات وتتعارض .

ولكن الاسلام في تصوره بأن المشكلة لم تنشأ من موارد الانتاج وبخل

(٢-١) اقتصادنا ص ٥٧٧ ، ويراجع ص ٥٧٣ وما بعدها للتوسع .

الطبيعة على أن موارد الانتاج في الطبيعة محدودة وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة
الا أن المجتمع الانساني وان كانت موارده محدودة الا أنها وافرة وفرة الهواء ،
فهي تفي بجميع متطلبات الانسان الكثيرة ، ويمكن أن يظل المجتمع سليماً من
المشاكل الاقتصادية وينعدم فيه الفقر ، حيث أن كل فرد منه قادر على اشباع رغباته
في فردوس الارض .

ولو استعرضنا قول الله تعالى «الله الذي خلق السموات والارض ، وأنزل
من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، وسخر لكم الفلك لتجري في
البحر بأمره ، وسخر لكم الانهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ، وسخر لكم
الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان
لظلم كفار» لوجدنا مصادر الثروة التي أكد الله تعالى أنها كافية لاشباع رغبات
وحاجات الانسان ، والمشكلة كل المشكلة انما هي ناشئة من فعل الانسان نفسه
«ان الانسان لظلم كفار» فالانسان ظالم في توزيع الثروة ولا يستغل جميع المصادر
استغلالاً تاماً ، وهذان السببان مصدر للمشكلة الاقتصادية كما قررها القرآن
الكريم ، (ان الانسان لظلم كفار) .

والظلم في توزيع الثروة يدخل فيه اباحة الربا بل هو عين الظلم في توزيع
الثروة ، فانه ليس من العدل أخذ الفائدة على الاموال من دون عمل . وكذلك
الحروب الظالمة تدخل الظلم في توزيع الثروة اذ هي تستنزف الاموال الكثيرة
من الجانبين «ويكفي أن نلاحظ أن الاستعداد للحرب يكلف الشعوب في البلاد
الكبرى ما يزيد على أربعين في المائة من الدخل القومي»^١ وهذا المال الذي
يبدل في الحرب يبلغ مائة الف مليون من الجنيهات ، وأنه اذا وزع على سكان

(١) وضع الربا في البناء الاقتصادي القومي / عيسى عبده ص ٣٣ .

الارض لخص كل فرد أربعين جنيهاً في السنة»^١ .

ان هذه الاموال الطائلة التي تتلف من الدول هي نتيجة ظلم الانسان في توزيع الثروة «ان الانسان لظلم كفار» . واقتصاديات القرون الاخيرة قائمة على نظريات ربوية ظالمة في توزيع الثروة على الافراد فتمحق الاموال بشتى الطرق فليست المشكلة اذن هي بخل الطبيعة وعجزها عن اشباع حاجات الانسان كما ذهبت اليه الرأسمالية وانما المشكلة هي مشكلة الانسان .

هذا بالاضافة الى ما ذكرنا سابقاً من أن حكومات بعض الدول تحرق الفاضل من الحاصلات الزراعية للسنين السابقة او تحرق بعضاً من حاصل هذه السنة لتحافظ على سعر الحاصل المرتفع ، وهذا دليل آخر على أن المشكلة الاقتصادية سببها الانسان الظالم الكافر .

وبعد أن انتهينا الى هذه النتيجة يصبح بالامكان التغلب على المشكلة ، والقضاء على الظلم وعلى الكفران بالنعمة ، بأن نوجد علاقات للتوزيع عادلة ونستغل جميع مصادر الثروة باستثمارها واستكشاف كنوزها . والذي بين لنا سبب المشكلة الاقتصادية هو القرآن الكريم بالاية المتقدمة هو الذي بين الحل لنا من زمان قديم ، فبالرجوع الى هذا المصدر الاول نزول المشاكل الاقتصادية بأسرها في هذا العالم .

جريمة الربا اقتصادياً :

يقول البعض ان تحريم الربا يرجع الى اسباب وثيقة الصلة بالانتاج . فالانسان الذي يعيش عبثاً على الدنيا يتخذ في حياته طريقة من ثلاث : (الاولى أن يعوض ما أفناه ، والثانية أن يزيد ، والثالثة أن يقصر) فالاولى تتمثل في

(١) وضع الربا في البناء الاقتصادي القومي / عيسى عبده ص ٣٣ .

الفرد القانع وهو الذي يسعى الى انتاج ما هو في حاجة اليه ، فهذا الفرد عاش لنفسه. والثانية :وهي الزيادة تتمثل في الفرد الطموح وهو الذي يكدر فينتج فوق الذي يكفيه وهو الذي ينتج في الاعمار والمدنية . اما الثالثة : وهو القصور عن الحاجة وتتمثل في حياة الفرد الذي يستهلك اكثر مما ينتجه فهو يتمتع بما انتجه غيره، وبقدر الزيادة في عدد المتبلدين تسرع الخبرات الى النضوب. وهذا هو حال المرابي الذي يعيش على موائد القروض او على انتاج غيره^١.

الفصل الخامس

الاعمال المصرفية والبنكية وبديلها الاسلامي الافضل

تمهيد :

تقدم في الفصل السابق أن جملة من مفاصد الاعمال الربوية تقلل من دخل الفرد وتقلل حجم الاستثمار، فهل الحاجة الان تدعو الى فتح بنك بعيد عن الربا بأعماله مع بقاء الربا مباحاً في مناطق اخرى من الارض^٢ .
ولا بد لنا ان اردنا الخلاص من الربا ليزداد دخل الفرد ويزداد حجم الاستثمار

(١) الربا ودوره في استغلال موارد الشعوب / الدكتور عيسى عبده ص ١٢ وما بعدها.
(٢) هل يمكن ان يخطط لبنك لا يتعامل بالربا مع استمرار الواقع الفاسد والنظام الاسلامي للمجتمع ومع بقاء البنوك والمصارف الربوية اولا يمكن ذلك ؟ لاشد ان اجزاء النظام الاسلامي مترابط وكل جزء منها يهيئ النجاح للجزء الاخر الا ان نصيب البنك الذي لا يتعامل بالربا مع استمرار النظام الاسلامي الربوي بالنجاح يكون قليلا اذا لم يتعاطف افراد المجتمع مع البنك من وجهة النظر الاسلامية .

أن يلغى نظام الربا من اول خطوة ، وعند الغائه سوف يبرز الى الوجود نظام غير ربوي حسب متطلبات الحياة وتشريعات الاسلام .

وليس من السهل الغاء نظام الربا في حياة اقتصادية كهذه، فان للربا جذوراً قوية في قلوب الافراد ، فلا بد أن يستعان بالاسلام في قراراته لمصارعة الربا ، فان الاسلام لم يذكرمعايب الربا فحسب وانما حرمه وبغضه الى النفوس وابطل الصفقات القائمة عليه بموجب القانون الالهي ، فهو من الناحية التكليفية محرم ومن الناحية الوضعية باطل لا يترتب عليه اي أثر . وأكثر من ذلك فان الاسلام اعتبر آخذ الربا ومعطيه وكتبه شاهديه قد فعلوا جريمة فلعنهم على لسان الحديث، ويعاقب الاسلام مرتكبي الربا بالقتل لان حرمة الربا من ضرورات الدين ، فمستحله يدخل في سلك الكافرين ، بالاضافة الى أن الاسلام اسس نظاماً للمالية جعل قسماً منه الزكاة وقسماً منه الخمس ، وهما لاصلاح عامة الناس وتربيتهم لتنمو في أنفسهم صفات يجري فيها روح الايثار والتعاون والتكافل بعكس نتائج الربا المتقدمة ، فالنظام الاسلامي هو المعين على ترك الربا .

ولكن يبقى التعجب من المسلمين في البلدان الاسلامية التي أخذت النظام الربوي من دون تفحص وروية ، ونذكر هنا ما قاله السيد قطب «في عالم الاقتصاد لا يلجأ الفرد الى الاستدانة ، وله رصيد مذخور، قبل أن يراجع رصيده ، فيرى ان كان فيه غناء . . . ولا تلجأ الدولة الى الاستيراد قبل أن تراجع خزائنها وتنظر في خدماتها ومقدوراتها كذلك ، افلا يقوم رصيد الروح ، وزاد الفكر ووراثات القلب والضمير ، كما تقوم السلع والاموال في حياة الناس ؟ ! . . . بلى ! ولكن الناس في هذا العالم الذي يطلق عليه اسم (العالم الاسلامي) لا تراجع رصيدها الروحي وتراثها الفكري، قبل أن تفكر في استيراد المباديء والمخطط واستعارة النظم والشرائع من خلف السهوب ومن وراء البحار ! » .

وحقاً ان بلاد المسلمين اليوم تستورد المباديء والخطط وتستعير النظم من دون أن تراجع رصيدها الروحي والفكري وخططها ونظمها الاصلية في مبدئها الاسلام ، وما نظام الربا الامن هذا القبيل ، فان الربا انتشر انتشاراً واسعاً في الغرب وقامت المصارف الربوية هناك بشكل واسع وأخذها المسلمون منهم وأقرها القانون الوضعي في بلاد الاسلام من دون أن يراجعوا رصيدهم الذي يضمن لهم تقدماً اقتصادياً مرموقاً .

ولو راجعنا الخطط الاسلامية التي شرعها الاسلام للبشر لوجدنا نظام المضاربة «القراض» الذي شرعه الاسلام وهو خير بديل للنظام الربوي لانه يقوم على أساس المشاركة في الخسارة والربح ، والنتائج المرتبة عليه تفوق النتائج المرتبة على النظام الربوي بالاضافة الى عدم وجود المساويء والهزات الاقتصادية التي هو موجودة في النظام الربوي كما تقدم .

بيت المال المركزي :

ان بيت المال المركزي في الاسلام هو النموذج للمصرف المركزي الحديث ، الآن الفارق واضح وهو أن نظام بيت المال المركزي خال من عيوب نظام المصرف المركزي الحالي . ويمكن للمصارف الحالية أن تستمر في ظل الدولة الاسلامية بشرطين : يمكن أن نرجعهما الى شرط واحد وهو الغاء النظام الربوي ، فينبغي الاتدفع اية فوائد للمودعين والاتقاضى المصارف أية فوائد من عملائها . و«يوجد حالياً في انجلترا عدد من المصارف لاتدفع أية فوائد على الحسابات الجارية ، والفائدة الضئيلة التي تدفع في انجلترا على الايداعات الثابتة ، والتي تتراوح بين ربع في المائة او (١) في المائة ، يمكن الغاؤها بسهولة دون أن يحدث ذلك اي أثر في المدخرات»^١ . وقد يتولد من هذا الذي

(١) الاسلام والربا / ص ١٧٩ .

تقدم سؤال هو : لو كانت المصارف لاتأخذ فوائد على اقراض المال فكيف توجه تكاليف الانشاء والخدمات ؟ .

وجواب ذلك : ان خدمات المصارف التي فيها منافع كثيرة ، يمكن أن تكون مثل كل الخدمات الضرورية كبناء المستشفيات وغيرها ، ولماذا لاتتحمل الدولة نفقات الانشاء والخدمات ؟ ويقوى هذا الجواب في ظل النظام الاسلامي فان المصارف ستكون قادرة على مواجهة جميع التكاليف وتكون عوناً للامة . وهذا يتم أيضاً لو أصبحت المصارف شريكة في الصناعة والتجارة والاعمال على اساس المضاربة ، فالمصارف يمكن لها أن تقدم الاموال للنتاج وتصيب شريكة بالربح والخسارة . ويمكنها أيضاً أن تسحب الاموال من الافراد وتجعل نفسها وكيلة في اعطائها للنتاج مع أموالها ويكون الربح المتفق عليه مع المنتجين للمصرف ولأصحاب الاموال الذين جعلوا المصرف وكيلة عنهم في المضاربة .

وهنا يوجد التوفيق بين المال والصناعة، وستكون ارباح المصارف نتيجة المضاربة أكثر من نفقات الانشاء والمصروفات الاخرى « ولو كان التعاون بين رأس المال والتجارة على الشروط المعقولة لسارومازال يسير نظام الدنيا الاقتصادي على الطريق السوي بالامن والسلامة»^١ .

وعلينا هنا أن نعرض اعمال المصارف الربوية لنرى هل يمكن أن تسير عملياتها بدون ربا على اساس المضاربة وهي المشاركة في الربح والخسارة ؟ وهذا يستدعي أن نسرّح النظر في نظرية عقد المضاربة ايضاً ، فنعرضها اولاً ثم نعرض اعمال المصارف التي يمكن أن تستبدل بنظام اسلامي .

نظرية المضاربة « القراض » :

ان مفهوم المضاربة في الفقه الاسلامي يختلف عن مصطلحها في الاقتصاد الحديث ، فهي في الاقتصاد الحديث كما قدمنا « رغبة بعض الافراد في تحقيق الارباح عن طريق الاستفادة من تقلبات معدلات الفائدة الناجمة من تغيرات أسعار السندات »^١ .

أما في الفقه الاسلامي فهي عقد خاص بين مالك رأس المال والمستثمر ، فيكون المال من الاول والعمل من الثاني لانشاء تجارة على أن تحدد حصة كل منهما من الربح بنسبة مؤية « ومعنى المضاربة في اللغة اتجار الانسان بمال غيره »^٢ وفي مجمع البحرين « المضاربة مفاعلة من الضرب في الارض والسير فيها للتجارة »^٣ .

وقبل أن تبدأ بعرض صورة المضاربة نبين موقفين من الطريقة الوقائية التي يتبعها الاسلام في تشريعاته الاقتصادية وهما :

١ - الموقف السلبي : وهو الوقوف امام مناشيء المشاكل الاقتصادية واسبابها وتحريمها ، واعتبار المعاملات القائمة عليها باطلة ، اي لانترتب الاثر على المعاملات غير المشروعة . ويدخل في ضمن هذا الموقف السلبي تحريم الربا، فان الاسلام وقف امام اهم مناشيء المرض الاقتصادي الفاتك وهو الربا فحرمه تحريماً قاطعاً .

٢ - الموقف الايجابي : وهو « تشريع معاملات اقتصادية حرة عادلة تقوم

(١) الدخل القومي والاستثمار ص ١٧٣ .

(٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد العربي ص ٨٣ .

(٣) ج ٢ باب ضرب ص ١٠٧ .

بدور تداول الثروة وتوزيعها بين أبناء الامة بالشكل الذي يحقق التوازن الاقتصادي للمجتمع»^١ .

ويدخل في ضمن هذا الموقف الايجابي نظرية المضاربة فانها - معاملة اقتصادية عادلة حرة تقوم بتوزيع الثروة على ابناء الامة بالشكل الذي يحقق التوازن الاقتصادي .

والطريقة الوقائية المتقدمة بقسميها مع الطريقة العلاجية - وهي التي تحل المشاكل وتعالجها - طريقتان عامتان يتبعهما الاسلام في تشريعاته الاقتصادية . والصورة العامة للمضاربة في الفقه الاسلامي هي : ان المضاربة من العقود الدائرة بين النفع والضرر ، وتنقسم الى قسمين : مطلقة ومقيدة ، فالمطلقة هي التي لا تنقيد بزمان ولا بمكان ولا بنوع التجارة وغير ذلك ، والمقيدة هي التي تنقيد ببعض القيود كزمان او مكان خاصين او بنوع من انواع التجارة دون الباقي . ويشترط ان يكون رأس المال^٢ معلوماً ببيان قدره ووصفه ونوعه او بالاشارة اليه ، ويشترط أن يكون الربح مشاعاً كالنصف او الثلث او غير ذلك لاحدهما والباقي للآخر ، لانه يحتمل أن الربح لا يأتي زائداً على ذلك المقدار المعين بغير الاشاعة ، فيفوت الغرض من المضاربة ، والمضارب ليس له الا من الربح فلو اشترط شيئاً من رأس المال فسدت المضاربة ، وكذلك يبطل اشتراط الخسارة

(١) مجلة النجف/ عبد الهادي الفضلي محاضرة المضاربة ودورها في تداول توزيع الثروة ص ٤٥-٤٦ .

(٢) ذكروا أن المال لا بد أن يكون ذهباً أو فضة مسكوكين ، ولكن بعض الفقهاء ذكروا جريان المضاربة بهذه الاوراق النقدية المتداولة ، وقد يكون دليل الاول انصراف لفظة المال الى الذهب والفضة ولكن نقول الاطلاق محكم ، وحتى مع عدم وجود الاطلاق فالمضاربة بالنقود الورقية عقد لم يردع عنه فيشملة « أوفوا بالعقود » .

على المضارب، والمضارب أمين على رأس المال وهو كالوكيل من جهة تصرفه فيه ، ولو خسرت المضاربة فالخسارة تقع على رأس المال لا على العامل لان العامل خسر عمله . وان بقي رأس المال كما هو لم يربح ولم ينقص لم يكن لصاحب المال الا المال وليس للعامل شيء . وتتكون عملية المضاربة من المضارب والمضارب، ويمكن أن تكون من ثلاثة أو أكثر، وقد يكون احدا الاطراف مشرفاً في عملية المضاربة بالاضافة الى كونه عضواً ، فمثلا قد تتكون المضاربة من :

١ -- المضارب ، مثل العامل او المستثمر .

٢ -- المضارب مثل المودع في البنك الذي يجعل البنك وكيلاً مطلقاً في المضاربة بها .

٣ -- الوسيط ويمكن أن يكون هو البنك او اي وسيط آخر يستطيع أن يجمع الاموال ويفتش عن المستثمرين، وقد يكون البنك وكيلاً عن المودعين في عملية المضاربة وأصيلاً عن نفسه فيما اذا جعل من أمواله مع أموال المودعين في عملية المضاربة .

عناصر المضاربة :

وتتكون المضاربة من عناصر مهمة دخیلة في تكوينها هي :

١ - صاحب المال ٢ -- المال ٣ -- العامل ٤ -- العمل ٥ - توزيع الربح بالنسبة ٦ -- الايجاب ٧ -- القبول .

وقد ذكر السيد الاستاذ الصدر (قدّه) شروطاً للاعضاء المشتركين في عملية المضاربة التي تحل محل النظام الربوي « في صورة كون البنك وكيلاً عن المودعين في انشاء عقد المضاربة » ويمكن أن تجعل شروطاً في عمليات المضاربة مطلقاً وهي :

شروط المودع (المضارب) :

١ -- « أن يلتزم المودع بمازم شرعي بابقاء وديعته مدة لا تقل عن ستة أشهر تحت تصرف البنك » والملزم الشرعي يمكن أن يكون شرطاً في ضمن عقد .

٢ -- « أن يقر المودع ويوافق على الصيغة التي يقترحها البنك للمضاربة والشروط التي يتبنى ادراجها في تلك الصيغة » ولا يتبادر الى الذهن أن مثل هذا العقد يكون شبيهاً بعقود الازعان ، لان الشروط المقررة هنا لصالح الطرفين ولا نجاح المشروع من دون تغليب لصالح طرف البنك او المضارب بعكس شروط الازعان. وقد يوجد هذان الشرطان فيما اذا وكل صاحب المال البنك في عملية عقد المضاربة واشترط البنك على صاحب المال عدم الفسخ لمدة معينة.

شروط المستثمر (المضارب) :

١ -- أن يكون أميناً ، ويشهد على أمانته ووثاقته شخصان يعرفهما البنك .

٢ -- أن تكون له كفاءة وقدرة على الاستثمار اوله خبرة سابقة في المجال

الذي سيستثمر فيه المال .

٣ -- أن تكون العملية محددة ومفهومة لدى البنك ليقدر نتائجها .

٤ -- يفضل من له سابقة حسنة مع البنك على غيره .

٥ -- أن يخضع المستثمر للشروط التي يضعها البنك وهي :

أ -- شروط تتعلق بتقسيم الارباح .

ب -- يفتح للمستثمر حساباً جارياً للمضاربة .

ج -- التزام بضبط استثمار المال في سجلات خاصة .

د -- افتتاح اضبارة لكل عملية مضاربة يرفق فيها كل ما يتعلق بتلك العملية .
هـ - يشترط على العامل أن يزود البنك بجميع المعلومات عن سير دورة حياة عملية المضاربة من ساعة تنفيذ العقد حتى انتهاء العقد . كما على البنك أن يسعى لتوفير المضاربة الناجحة ولا يجوز له تأجيل استثمار الودائع الثابتة التي يتسلمها ، ولا التماهل في تهيمته الفرصة الناجحة بقصد توفير سيولة نقدية ^١ .
ويظهر أن اشتراط بعض هذه الشروط لتحقيق نجاح المشروع فإن البنك اللاربوي يعمل بصورة مستقلة عن سائر جوانب المجتمع مع بقاء المؤسسات الربوية الاخرى من بنوك وغيرها ، فلا بد له من احراز النجاح بهذه الشروط .
على أن بعض هذه الشروط ليست مما تختص بالمضارب .

البنك له حصّة :

قد لا يكون البنك عاملاً في المضاربة ولا صاحب مال وانما له دور المشرف على اجراء عملية المضاربة حتى النهاية ، وهنا يكون البنك طرفاً أجنبياً عن عملية المضاربة، فيصح له أن يضمن خسارة المال الى صاحبه على تقدير الخسارة وأما حصّة البنك هنا فهي تكون على أساس الجعالة اذا أنجز المضاربة وواصل الاشراف عليها الى النهاية، وقد جاءت الاخبار تؤيد ذلك ففي صحيحة محمد ابن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : في رجل قال لرجل : بع ثوبي هذا بعشرة دراهم فما فضل فهو لك ، قال (ع) ليس به بأس ^٢ . ويمكن أن تكون حصّة البنك على اساس الشرط في ضمن العقد، اما بنحو شرط النتيجة أو بنحو شرط الفعل ، وقد تكون حصته هي اجرة المثل للوكالة .

(١) للتوسع يراجع البنك اللاربوي ص ٢٦ .

(٢) الوسائل ج ١٢ باب ١٠ من أبواب احكام العقود ص ٣٨١ . وغيرها اذ فرض الجعل جزء من الثمن على تقدير الزيادة .

وقد قلنا فيما سبق ان البنك يمكن أن يكون احد أصحاب الاموال وهو وكيل عن الباقيين في عملية المضاربة والاشراف عليها وتقسيم المال حسب ما يراه البنك مع المستثمر ، فهنا يكون البنك احد اصحاب الاموال فيصح ضمانه للآخرين على تقدير الخسارة ^١ (لانه ليس عاملا فلا يصح ضمانه الخسارة) .
 واما الحصّة التي يأخذها البنك فهي على أساس أنه احد أفراد أصحاب الاموال.
 ثم بعد أن عرضنا نظرية المضاربة يحسن بنا أن نعرض أعمال المصارف كلها لنرى هل يوجد لها بديل أفضل في ظل النظام الاسلامي ؟

وظائف البنك :

والبنك يعرفه علماء الاقتصاد بـ « أنه جهاز يتولى تقديم الائتمان لعملائه ويتلقى الودائع النقدية منهم » ^٢ . والائتمان هو « مقدرة الحصول على سلع او خدمات او نقود حاضرة مقابل الوعد برد ما يعاد لها مستقبلا » ^٣ .
 وان أهم نشاط يقوم به البنك هو الاقتراض بفائدة كما في الودائع الثابتة او بدون فائدة كما في الودائع المتحركة ، ثم الاقتراض بفائدة أكبر ، والدخل الربوي يتكون من الفرق بين الفائدتين او من الفائدة التي يتقاضاها حالة اقتراضه بدون فائدة كما في الودائع المتحركة .

ومن هنا نعرف أن البنك وظيفته في الواقع هي وظيفة وسيط بين رأس المال

(١) اي بمعنى ان البنك يعطى لهم ما يخسرون على تقدير الخسران، وهذا وعد صحيح الا أنه غير واجب على البنك ، اما اذا كان بمعنى الخسران عليه فهو غير صحيح .
 (٢) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د. محمد العربي ص ٨٧ الازهر سنة ١٩٦٥ .
 (٣) النقود والبنوك في البلاد العربية / فؤاد مرسى ص ٣٧ .

والعمل ، والبنك باعتباره مديناً للمودعين يدفع لهم الفائدة اذا كانت الودائع ثابتة ، وباعتباره دائناً للمستثمرين يأخذ منهم الفائدة ، فارتباط نظام البنك وهو الايداع والاقرض بالربا واضح .

وللبنك وظائف أساسية نعرضها بإيجاز، وهي :

(١) تيسير التبادل .

(٢) تيسير الانتاج .

(٣) الاستثمار .

اولا : تيسير التبادل : ويتم التبادل بالوعد بالدفع، ويكون للوعد بالدفع

صور :

١ - الشيك : يصدر العميل الى مصرفه (شيكاً) يأمره بدفع مبلغ معين الى شخص معين اوللحامل ، وحينئذ يقوم البنك بدفع القيمة للحامل من حساب العميل. فاذا كان للحامل حساب مع البنك وهو عميل البنك، فيحصل على قيمة الشيك بتقييدها في حسابه الجاري .

٢ - فتح الاعتماد: قد يتعهد البنك لاحد عملائه بجعل مبلغ معين من المال تحت تصرف عميله يستطيع أن يسحب منه مايشاء، وهذه الصورة تفرض البنوك عليها فائدة ربوية . وهذا مايسمى بالسحب على المكشوف ، وقد قلنا فيما تقدم أن السحب من دون رصيد هو في الحقيقة قرض لصاحب الحساب فيكون أخذ الفائدة عليه ربأً محرماً بلا كلام .

٣ - خطاب الاعتماد : واذا أراد العميل السفر الى دولة اخرى فيأخذ من المصرف (خطاب اعتماد) يوجهه الى فرعه في تلك الدولة اوالى مصرف آخر يأمره بدفع مبلغ من المال الى العميل الذي له ودائع في المصرف الاول .

والمصرف في هذه الصورة يأخذ عمولة نصف أرباع بالمائة. وهذه العملية تقدم الكلام عنها أيضاً تحت عنوان الحوالة ، وقد قلنا بجواز أخذ العمولة بتقريب فقهي فليراجع .

وإذا لم يكن المحول اليه عميلاً فيقوم بعملية (التحويل لامره) فيدفع الى البنك قيمة المبلغ الذي يريد الحصول عليه في بلدة اخرى نقداً ثم يتسلمه في تلك البلدة من أحد الفروع او من بنك مراسل .

٤ - السند الاذني: وهو التزام مكتوب يتعهد فيه المحرر بدفع مبلغ معين في تاريخ معين لشخص آخر ويسمى (المستفيد) ويستطيع المستفيد أن يصرف قيمة السند من البنك فوراً قبل حلول التاريخ بأقل من قيمته ، وهذا ان رجع الى كون المصدر للسند مديناً الى الشخص الاخر فحكمه حكم الكمبيالة الحقيقية وان لم يكن مديناً حقيقة فحكمه حكم الكمبيالة الصورية .

٥ - الكمبيالة : « وهو أمر مكتوب يتوجه به شخص يسمى الساحب الى شخص آخر يسمى المسحوب عليه طالباً منه دفع مبلغ معين لاذن شخص ثالث يسمى المستفيد . فاذا قدم المستفيد هذه الكمبيالة الى مصرفه بعد أن أظهرها المسحوب عليه دفع البنك قيمة الكمبيالة بعد خصم الفائدة الربوية على المدة التي سوف تمضي قبل حلول أجل الوفاء المقرر في الكمبيالة »^١ وقد قلنا فيما سبق بجواز هذه العملية اذا كانت الكمبيالة حقيقية بأن كان الموقع عليها مديناً حقيقة لمن استلمها بخلاف الكمبيالة الصورية .

٦- تحصيل الكمبيالة لحساب العميل: يقوم البنك بإرسال اخطار للمدين

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد العربي ص ٨٨ .

يوضح فيه رقم الكمبيالة وتاريخ استحقاقها وقيمتها، وبعد أن يحصل على قيمتها يقيد بها في رصيد الدائن بعد خصم المصاريف . وقد تقدم أيضاً جواز أخذ عمولة على هذا العمل المحترم. نعم إذا كان صاحب الكمبيالة له رصيد في البنك وقد أمر البنك بخصمها من حسابه فلا يجوز للبنك أخذ عمولة هنا ، إذ يجب على البنك تسديد الدين .

٧- التحصيل المستند :» يقدم المصدر الى مصرفه المستندات المتفق عليها بينه وبين المستورد ويتولى البنك ارسال هذه المستندات الى مراسله في بلد المستورد ويطلب منه تسليم مستندات الشحن الى المستورد مقابل دفع ثمن البضاعة، وعند ما يسدد المستورد يخطر البنك المراسل بنك المصدر بما يفيد تحصيل القيمة وقيد بها في الحساب الجاري له «^١ . وهي من تيسير التبادل لان مؤداهاتوسط البنك في اوصول مستندات الشحن الى المستورد عن طريق مراسله في بلد ذلك المستورد وتسلم الثمن عن طريق المراسل . وقد تقدم أيضاً جواز هذه العملية واطلقنا عليها اسم (اعتماد التصدير) اذ يكون البنك هنا في الحقيقة مستأجراً في مقابل أجر معين او مفعول له قبال عمله .

٨ - قبول الودائع المصرفية : يقبل البنك الودائع من عملائه وتقسّم الى

قسمين :

أ - ودائع تحت الطلب (الحساب الجاري) .

ب - ودائع لاجل (ودائع توفير او ادخاد) . والوديعة هي مبلغ من النقود يودع لدى البنك . ومفهوم الوديعة في الفقه الاسلامي يختلف عن مفهوم الوديعة هنا ، فالبنك يعتبر الوديعة قروضاً مستحقة الوفاء في أجل محدد او دائماً « لان

(١) البنك اللاربوى فى الاسلام ص ١١١ و ٨٤٠ .

ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك ويصبح للبنك السلطة الكاملة في التصرف فيه . . . وهذا مالا يتفق مع طبيعة الوديعة في الفقه الاسلامي، اذا أنها في الفقه الاسلامي لا يمكن للمودع عنده أن يتصرف في الوديعة مطلقاً والمستودع أن يطلب عينها متى شاء. وكلمة الوديعة المستعملة، تدل على أن البنك في اول نشأته كان يقبل الودائع بمفهوم اسلامي ويأخذ اجرة عليها، ولكنها تطورت الى الشكل الاخير وبقيت محتفظة من الناحية الوضعية باسم الودائع. وهناك الوديعة الحقيقية : وهي عبارة عن أشياء معينة يود أصحابها الاحتفاظ بها لتجنب مخاطر الضياع والسرقه والحريق فتودع لدى البنك على أن يستردها بنفس مظهرها المادي ، ويقوم البنك باعداد خزائن خاصة ويتقاضى أجراً على ذلك منهم ، وهي ودائع بالمعنى الفقهي الكامل .

٩ - الحوالة المصرفية: وهي أمر كتابي يصدره العميل المدين الى البنك لان يدفع مبلغاً من النقود لشخص آخر في دولة اخرى ، فالبنك يتولى الاتصال بفرعه في الدولة الاخرى لتنفيذ أمر عميله ، والفرع يتصل بالمحول اليه طالباً منه الحضور لتسلم قيمة الحوالة أو يقوم البنك بنفسه بتقيد المبلغ في الحساب الجاري للمستفيد اذا كان له حساب جاري ويرسل اشعاراً الى المستفيد بالعملية.

١٠ - حفظ الاوراق المالية : اذا كان لدى العملاء اوراقاً مالية فيودعونها لدى البنك للمحافظة عليها ، والبنك في هذه الحالة يهييء خزائن احفظ هذه الاوراق مقابل أجر الحفظ. وهذا لا بأس به اذا كانت نفس الاموال تحفظ بمعنى الوديعة الحقيقي .

١١ - خطابات الضمان (الكفالات) : « وهو تعهد من البنك بقبول دفع مبلغ معين لدى الطلب الى المستفيد في ذلك الخطاب نيابة عن طالب الضمان

عند عدم قيام الطالب بالتزامات معينة قبل الاستفادة^١ كالكفالة الشخصية .
وتقسم الكفالات الى قسمين : ابتدائية ، ونهائية .

فالابتدائية : هي تعهد من جانب الى المستفيد وهو الجانب الاخر لدفع مبلغ من النقود من قيمة العملية التي يتنافس طالب خطاب الضمان للحصول عليها ويستحق المستفيد الدفع عند عدم قيام الطالب باتخاذ الترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه .

والنهائية : وهي تعهد من جهة لجهة اخرى وهو (المستفيد) لضمان دفع مبلغ من النقود يعادل نسبة اكبر من قيمة العملية التي في ذمة الجهة الثالثة ، والدفع يكون واجباً عند تخلف الجهة الثالثة التي صدرت الكفالة لصالحها بالتزاماته المنصوص عليها في العقد النهائي بين المستفيد والجهة التي طلب اصدار الخطاب لها .

وقد قلنا سابقاً بصحة أخذ العموله على هذا العمل، اذ يكون البنك مستأجراً للمتعهد للقيام بتعهده فيعزز قيمة التزامات الشخص المقاول فيستحق على عمله أجراً ، ولكن هنا نتكلم بصورة أوسع عن أخذ البنك عمولة على عمله مع قيام المقاول بما في ذمته فنقول : ان عقد الايجار الذي تحقق بين المقاول وجهة حكومية مثلاً اشترط فيه أن على المقاول أن يدفع مبلغاً من المال عند تخلفه عن التزاماته ، وهذا شرط نافذ لانه واقع في ضمن عقد الايجار . ثم طلب من البنك أن يتعهد بهذا الشرط^٢ اذا لم يف به الشروط عليه ، فقام البنك بتعهده وأصدر خطاب الضمان للجهة الحكومية مثلاً ، حينئذ اذا امتنع

(١) المصدر السابق ص ١٢٨ - ١٣١ للتوسع .

(٢) التعهد بالشرط للجهة الحكومية مثل التعهد للدائن بأداء الدين ، ويدل عليه الارتكاز العقلائي الممضى شرعاً .

المقاول من تنفيذ الشرط عند عدم التزامه بما في ذمته فترجع الجهة الحكومية على البنك في هذه الحالة ، وهنا البنك يرجع على المقاول لأخذ المبلغ منه لأن المقاول هو الذي طلب من البنك أن يتعهد شرطه فيكون ضامناً لما يتلف على البنك عند إصداره خطاب الضمان. وهنا لا بد أن نلتفت الى أن البنك له حق أن يأخذ عمولة على عمله في إصدار خطاب الضمان ، أما اذا لم يقم المقاول بالتزاماته ودفع البنك قيمة خطاب الضمان فلا يحق للبنك أن يأخذ أكثر مما دفع الى الجهة الحكومية .

ثم اننا نقول فيما اذا كان خطاب الضمان ابتدائياً بصحة أخذ البنك عمولة عليه ، لانه كما قلنا يعزز قيمة التزامات المقاول مثلاً فهو عمل محترم ، واذا افترضنا أن المقاول طلب من البنك أن يصدر خطاباً الى الجهة الحكومية بدفع كمية من المال اليها عند عدم قيامه بالترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه ، وكان البنك قد أصدر هذا الخطاب الى الجهة الحكومية ولم يقم المقاول بالترتيبات اللازمة عند رسو العملية عليه ، ورجعت الحكومة على البنك وأخذت كمية النقد -ود بحسب خطاب الضمان ، فيصح للبنك أن يرجع على طالب صدور خطاب الضمان لانه أمر البنك بأتلاف شيء عليه فيكون ضامناً .

١٢ - الاعتمادات المستندية : « وهي تعني تعهداً من قبل البنك للمستفيد وهو البائع بناء على طلب فاتح الاعتماد وهو المشتري ، ويقرر البنك في هذا التعهد أنه قد اعتمد تحت تصرف المستفيد (البائع) مبلغاً من المال يدفع له مقابل مستندات محددة تبين شحن سلعة معينة خلال مدة معينة » وهذا تقدم الكلام فيه مفصلاً فراجع .

١٣ - تخزين البضائع : قد تخصص البنوك مخازناً لخزن البضائع عند مجيئها قبل تسلم المستورد المستندات الخاصة بتلك البضاعة لتأخرهم أو امتناعهم

عن التسلم .

١٤ - (الكامبيو) عمليات الصرف الخارجية : قد تنشأ ديون وطلبات بين افراد من دولتين لكل منهما عملتها الخاصة، فالمستورد اذا أصبح مديناً بألف دينار امصدر يمكنه أن يسدد الدين عن طريق ورقة تجارية كالشيك فيحصل من بنك المستورد شيكاً مسحوباً على بنك في دولة المصدر بقيمة الدين، وأن يجد شخصاً من مكان المستورد مصدراً لدولة المصدر بالمبلغ نفسه وعنده شيكاً على دولة المستورد، فيشتري منه الشيك ويرسله الى المصدر وفاءً لدينه . وهذه العملية لا بأس بها لان العملية الاولى عبارة عن حوالة المستورد على بنكه في دولته وحوالة البنك على بنك في دولة المصدر . والعملية الثانية عبارة عن شراء المستورد الدين الذي يملكه المصدر في ذمة شخص بالدولة الخارجية ، ثم يحول دائنه الذي في الخارج على صاحب الشيك .

١٥ - بيع وشراء العملات الاجنبية : قد تقوم البنوك بشراء وبيع العملات الاجنبية التي يحملها السياح لغرض توفير قدر كافٍ منها لمواجهة حاجات العملاء اولاجل الحصول على ربح اذا كانت أسعار الشراء أقل من أسعار البيع، وشراء العملة الاجنبية بتحويل قيمة الكمية المطلوب شراءها الى عملة محلية بالسعر الرسمي . وهذه العملية جـ- ائزة نقداً ونسيئة على مذهب المشهور من أن أحكام الصرف لا تأتي هنا ، أما اذا قلنا بجريانها كما عن السيد الشهيد ، فهذه العملية تجوز نقداً لا نسيئة ، لكن السيد الشهيد قال بجوازها نسيئة ايضاً ^١ .

١٦ - الحوالات المصرفية الصادرة : يمكن للبنك نفسه أن يقوم بعملية التحويل حينما يكون التاجر المستورد مديناً لمصدر أجنبي ، يلجأ الى البنك ليجري البنك تحويلاً لصالح المصدر على مراسله أو فرعه في البلد الساكن فيه

الدائن، فيفتح البنك حساباته لدى الفروع أو المراسلين ويخصم قيمة الحوالة من ذلك الحساب ، والعميل يدفع قيمة الحوالة بعملة البلد نقداً أو يخصم من رصيده، ويأخذ البنك عمولة على عملية التحويل. والحوالات المصرفية الواردة يكون النظر إليها من زاوية الفرع أو المرسل بناءً على طلب عميل بنك المستورد. وهذا تقدم حكمه أيضاً فراجع .

ثانياً : تيسير الانتاج : بتقديم القروض والتسهيلات .

وللقروض الربوية صور كثيرة منها :

أ - سلفة مالية يقدمها البنك لأغراض استهلاكية وعليها فائدة .

ب - قرض مالي لمشروع انتاجي وعليه ربا ، أوفتح اعتماد لشخص .

والاعتمادات المستندية وخطابات الضمان وخطابات الاعتماد الشخصية اذا كانت غير مغطاة غطاء كاملاً اعتبرت تسهيلات في نفس الوقت بالمقدار المكشوف من غطاءها وهي تدرج في نطاق القروض وتعتبر تسهيلات، والتسهيلات أعم من القروض لانها تشمل ما تنتهي الى القروض وما لا تنتهي اليها ، والقروض تنقسم الى طويلة الاجل ومتوسطة وقصيرة الاجل .

خصم الاوراق التجارية :

اذا كان للمستفيد ورقة تجارية ذات أجل محدد فاذا أراد أن يحصل على قيمتها فيدفعها للبنك ليحصل على قيمتها بعد استئصال مبلغ معين هو عمولة وفائدة. واذا حل موعد الوفاء فان البنك يطالب محرر الورقة بقيمتها ويحصل عليها البنك واذا تخلف المدين عن دفع قيمة الورقة المستحقة عليه يكون المجبر الاخير الذي خصم له البنك الورقة هو المسؤول أمام البنك عن دفع المبلغ، ويحسب

البنك فائدة على التأخير بعد حلول الموعد اذا اتفق وتتقاضى هذه الفوائد من محرر الكمبيالة .

ونتيجة هذه العملية هو أن البنك يقدم قروضاً الى المستفيد لتلك الكمبيالة مع تحويل المستفيد البنك على محرر الكمبيالة ، وهو تحويل على المدين ويمكن أن يكون خصم الاوراق التجارية على أساس البيع، فان المستفيد يبيع الدين الذي تمثله الورقة بـ (٩٥) دينار اذا كانت الورقة تمثل (١٠٠) دينار مثلاً ، ويكون من قبيل البيع بأقل منه، وهو صحيح اذا لم يكن الدين من الفضة أو الذهب أو من المكيل أو الموزون كما تقدم ذلك .

ولكن هناك روايات خاصة دلت على أن الدائن اذا باع دينه بأقل منه ، فالمشتري لا يستحق أكثر مما دفع الى البائع ، والزائد ساقط من ذمة المدين بمعنى تنازل الدائن عن الزائد لصالح المدين دائماً لصالح المشتري وان قصد الدائن ذلك، وهذا من موارد تخلف القصد مع صحة العقد، ولكن الرواية الظاهرة في هذا المعنى ضعيفة بمحمد بن الفضيل^١ الذي ضعفه الشيخ في الفهرست .

ثالثاً : الاستثمار : أ توفير رأس المال :

ان الاستثمار في الواقع هو نتيجة لتيسير الانتاج وهو الهدف الثاني ، فان تيسير الانتاج يؤدي الى توفير رأس المال وكثرة الاستثمار . ولما كان المال متيسراً كما في الهدف الثاني أصبح التخصيص في الانتاج واضحاً والعمل مقسماً الى أقسام ، كل قسم يقوم به منتج معين ، فساعد على توسيع نطاق الانتاج وبالتالي على توفير رأس المال الذي تمثل في أدوات الانتاج والمال، فتوفر رأس المال

(١) الوسائل/ ج ١٣ باب ١٥ من أبواب الدين/ ص ٩٩ .

النقدي والعيني^١ .

ولما يتوفر رأس المال فانه يستغل في الاستثمار ويقصد بالاستثمار: «توظيف البنك لجزء من أمواله الخاصة والأموال المودعة لديه في شراء الأوراق المالية والتي تكون غالباً على شكل سندات توخياً للربح وحفاظاً على درجة من السيولة التي تتمتع بها تلك الأوراق المالية لتمكن تحويلها السريع الى نقود في أكثر الأحيان»^٢ .

وتتميز الاستثمارات عن القروض من الناحية الفنية بأمور :

١- الاستثمارات تؤدي الى استعمال الأموال في آمد طويلة في أكثر الأحيان.

٢- دور البنك في الاستثمار هو الذي يبدأ في المعاملة ويعرض المال ليعوظف

في فترة طويلة .

٣ - دور البنك في الاستثمار كدور أحد المستثمرين بعكس القرض لانه

أهم المقرضين^٣ .

وذكر أن وظائف البنك هي :

أ - قبول الودائع .

ب - عمليات التسليف .

ج - فتح الاعتماد .

د - الائتمان بتقسيماته^٤ . وقد تقدم الكلام عن أحكامها في بحث الربا عند

الإمامية .

(١) المؤتمر الثاني لجمع البحوث الإسلامية د . محمد العربي ص ٩٠ .

(٢) «البنك اللاربوي في الإسلام ص ١٦١-١٦٢ .

(٣) «البنك اللاربوي في الإسلام ص ١٦١-١٦٢ .

(٤) النقود والبنوك في الدول العربية / فؤاد مرسى ص ٣٣ وما بعدها .

وهنا بعد أن عرضنا وظائف البنوك التي يشتمل بعضها على فائدة ، وقد حرمها الاسلام ، والاسلام لابد له أن يماشى روح العصر والتطور ، بمعنى أنه شامل لجميع شؤون الحياة فلا بد له من حل لهذه المشاكل التي تحدث ، ولابد من نظريات فقهية تتكيف عليها أعمال الناس ، على أن أحكامه ثابتة غير متطورة ، فما هو البديل الاسلامي لعمليات البنوك الربوية ؟

وقولنا ان الاسلام لابد له من أن يماشى روح العصر والتطور ليس معناه أنه يخالف ما أثبتته أولا ، وانما للاحكام الاسلامية قواعد كلية غير متغيرة تنطبق على ما تستجد من المصاديق، فيحاول علماء الاسلام التفتيش عن القاعدة الكلية التي تنطبق على هذا المصداق ويجتهد ويفرغ وسعه في طلب هذا الشيء .

البنك الاسلامي :

وبما أن البنك الاسلامي يمنع التعامل بالربا فعليه أن يبرز عنصر العمل البشري في النشاطات ، وعليه أيضاً أن يؤكد على العمولة بأنها أجرة عمل ، ويكون البنك وظيفته وظيفة الوسيط بين المودعين والمستثمرين ، وان يكون بعيداً عن الروح الاسلامية فلا يهيم الربح الكثير بقدر ما تهيم مصلحة الجماهير . وعمله هذا ليس للربح التجاري فحسب وانما للعبادة والجهاد في أعباء الرسالة وانقاذ الامة من الكفر . ثم ان الربح الذي يكسبه البنك اللاربوي انما يكون بواسطة تطبيقه لرسالة السماء في الارض ، وهو لوحده كسب ليس بعده كسب ، نعم يجوز للبنك الاسلامي أن يودع بفائدة لدى البنوك الكافرة أي البنوك التي لا تلتزم بشرائط الذمة من اهل الكتاب ، وهذا جائز كما تقدم .

البديل للعمليات الربوية :

١ - نظرية المضاربة في البنك الاسلامي: التي مر ذكرها سابقاً هي الكفلية ببلوغ الغاية . فنرى العلاقة بين المودعين والبنك من جانب وصاحب المشروع الاستثماري من جانب آخر . وطريقة المضاربة فيها فائدتان كبيرتان هما :

١ - أن مصلحة الرأسمالي تتحد مع مصلحة التجارة كما تنعدم الاسباب التي تنتاب الدنيا الربوية من كساد وبوار .

٢ - « ان البصيرتين المتضاربتين اليوم - بصيرة الرأسمالي في ثقل ماله وبصيرة التجار والصناع في تجارتهم وصناعاتهم - سوف تنقلبان متساعدتين متعاونتين بينهما مما يرجع نفعه عليهم جميعاً »^١ . وبهذه العملية يزول الصراع الذي أوجدته الماركسية بين العمال والرأسماليين^٢ اذ تريد الماركسية من المجتمع أن يكون متنافراً بين طبقاته ، حتى تولد الطبقة الثالثة من هاتين الطبقتين فيتم قانون الديالكتيك .

تكيف العلاقة بين المودعين والبنك والمستثمرين :

ان المودعين مع البنك يعتبرون هم أصحاب المال، والبنك هو المضارب الذي له حق توكيل غيره في الاستثمار ، أي ان البنك مضارب مطلق له وكالة في توظيف أموال المودعين مع أمواله، وبما أن البنك أمين على المال فيجب أن يتحمل أعباء هذه الامانة على أكمل وجه، فلا بد من أن يهتم باختيار المشروع واختيار القائمين عليه وأن تكون له خبرة وافية في انجاح المشروعات . وعلى كل حال فان بعض المشروعات تنجح والبعض منها قد يفشل كما

(١) الربا / المودودي ص ١٤١ .

أن البعض الآخر يحافظ على معدل المال من دون خسارة او ربح، والبنك يمكنه أن يطمئن المودعين على أموالهم من الخسارة، فيضمنها لهم ان وجدت. وهذا لا بأس به لانه لم يكن من قبيل ضمان العامل الخسارة الذي لايجوز ، ثم ان الربح الحاصل من العملية يقسم حسب الاتفاق بين البنك وعملائه .

وأما اذا لم يكن للبنك حصة من المال في عملية المضاربة وكان وسيطاً لاغير فيمكن تصحيح أخذنسبة من الارباح له على أن يكون جعالة من قبل المودعين، ويتمكن البنك في هذه الصورة من ضمان الخسارة للمودعين ان وجدت لان البنك طرف اجنبي عن المعاملة فيصح ضمانه لهم كما تقدم .

ثم ان احتمال خسارة البنك لانه ضامن للمال وان كان وارداً، الا أنه ضعيف جداً، بتقريب أن البنك يمكنه أن يدخل أموال المودعين في جميع المضاربات، أي ان الوديعة تمتزج بغيرها من الاموال وتدخل في جميع المضاربات فيتوقف عدم الربح على عدم ربح جميع المضاربات. وهنا يجب أن لا تكون نسبة الربح للأفراد أقل من نسبة الفائدة للمودعين والانصرف المودعون الى البنوك الربوية، بل يجب أن يحاول البنك أن تكون نسبة الربح اكثر من نسبة الفائدة الحالية الربوية .

وفي حالة المضاربة الواحدة وان كان الطرفان (البنك والمستثمر) يعملان على انجاح المشروع، فاحتمال الخسارة أيضاً وارد ولكنه ضعيف جداً، واذا خسر المشروع فتكون الخسارة مع الميزان الطبيعي بخلاف الخسارة في حالة الربا ، فانه بالاضافة الى خسارته يتحمل أعباء رد الدين المزود بالربا فتكون مخالفته لحركة ميزان الطبيعة وهو خسران صاحب المال والعامل، أما في الحالة الاولى فالخسارة دائماً من جانب العامل والربح لجانب رأس المال .

وأما بالنسبة لاسترجاع الوديعة أو السحب منها ، فيمكن للبنك الاسلامي أن يحدد في نهاية كل سنة أوسنة أشهرأو أربع من استثمار الوديعة يمكن للمودع أن يسحب الوديعة ويفسخ عقد المضاربة ، هذا كله في الودائع الثابتة لمدة محددة .

أما الودائع المتحركة : فيمكن للبنك أن يضارب بقسم منها يمكن سحبه على أن يقدر البنك مقدار السيولة النقدية للحسابات الجارية ، مع رأس ماله الاصلي . والودائع المتحركة يعتبرها البنك قروضاً فيصبح البنك هو المضارب لانه المالك لرأس المال وهنا لا يتقاضى أجراً على انشاء عقد المضاربة ، وانما يكون له كل الربح المتفق به مع المستثمر .

وطبعاً ان الودائع الثابتة يلتزم البنك بتوظيفها مقدمة على أمواله الخاصة والاموال المتحركة التي تعتبر قروضاً. ثم على البنك الاسلامي أن يعدللاقراض من الودائع المتحركة لعملائه لايجاد تسهيلات لهم، ويشترط للمقرض اموراً، منها : الامانة ، وحسن السلوك ، والقدرة على الوفاء ، والمدة وكمية المال ، بالاضافة الى أخذ ضمان من المقرض حتى يلتزم بالوفاء في الموعد المحدد ، والضمان يمكن أن يكون رهناً أو كفالة أوغير ذلك .

والبنك الاسلامي يتقاضى الفائدة على قروض عملائه ، ويمكن توضيح الفائدة على أساس تحليل عناصر الفائدة بالنسبة للاقتصاد الرأسمالي ، وهي :

١ - مبلغ لاجل التعويض عن الديون الميته .

٢ - مبلغ لنفقات البنوك من اجور الموظفين وباقي النفقات .

٣ - ربح لرأس المال .

ويمكن للبنك الاسلامي أن يعوض عن الديون الميته بأخذه رهناً على

الاموال المقرضة . ويمكن أيضاً أن يؤمن لدى شركات التأمين على القروض بناءً على صحة عملياتها ، أما أن يؤمن البنك نفسه على القروض أو يطالب البنك عميله المقرض بضممان من شركة التأمين ، وهذا ليس من القرض الذي جر نفعاً لأن اجور التأمين ليست للبنك وانما للشركة فليس هو برّاء محرم . كما يمكن أيضاً للبنك الاسلامي أن يأخذ الاجرة على الكتابة لانها عمل محترم ، فالبنك يشترط على عميله حين اقراضه دفع اجرة في مقابل تسجيل الدين وضبط الحسابات للعميل ، أما الربح على أساس المال فيلغى الغاء تاماً .

سياسة اشتراط القرض المماثل مع التشجيع على تحويله الى حبة:

ذكر السيد الشهيد «قده» في البنك اللاربوي بعد أن ذكر عناصر الفائدة ، أنه يمكن أن يتعفف البنك اللاربوي من العنصر الاول وهو التعويض عن الديون الميئة ومن العنصر الثالث وهو الربح على رأس المال «على أساس أن البنك يشترط على كل مقرض أن يقرضه لدى الوفاء مقداراً يساوي مجموع العنصرين اللذين ألغاهما من الفائدة بأجل يمتد الى خمس سنوات مثلاً وليس في ذلك أي مانع شرعي لانه ليس من الربا»^١ .

ويمكن للبنك اللاربوي أن يودع المال في بنوك يمكن له أخذ الفائدة منها، فاذا حصل الاجل سحب المال وأعادته الى العميل وفاءً لدينه ، كما يمكن أن يشجع البنك اللاربوي المقرض على تحويل القرض المشروط عليهم الى تبرع ، بأن يعلن أنه يفضل العميل من الدرجة الاولى على العميل من الدرجة الثانية والاول هو الذي يتبرع للبنك بالقرض المشروط عليه .

(١) البنك اللاربوي ص ٧١ .

ويمكن أن يناقش بأن اشتراط القرض المماثل التي تساوي قيمته قيمة العناصر التي ألغاهها من الفائدة الربوية يدخل تحت عنوان الربا ، لانه يكون قرضاً جر نفعاً بمقتضى الشرط فيه لانبوعاً . وذكر صاحب الجواهر (قده) الاجماع على حرمة الشرط فيه فقال «وعلى كل حال فشرط القرض الاقتصار على ذكر رد العوض فقط على معنى أنه لو شرط النفع حرم الشرط فيه بلا خلاف بل الاجماع منا بقسميه عليه بل ربما قيل انه اجماع المسلمين لانه ربا » .

وقد تقدمت النصوص القائلة «فلا يشترط الامثلها ، فان جوزي أجود منها فليقبل» وشرط القرض المماثل هو منفعة للمقرض قد شرطه زيادة على رد القرض فهو ربا خصوصاً على رأي من قال - ومنهم السيد الصدر - أن القرض فيه عمل محترم فيكون الشرط اللازم على المدين هو قيامه بعمل لصالح المقرض .

ولكن لو ادعي هنا أن الشرط لم يجز نفعاً مباشرة وانما جر قرضاً والعمل أي النفع من ملازمات القرض ، و فرق بين الشرط الذي يجز نفعاً مباشرة والذي يجز نفعاً بالملازمة فيحرم الاول دون الثاني . لو ادعي مثل هذا كان وجيهاً لو لم نقل بعدم الفرق بينهما من ناحية الادلة الشرعية وارتكاز عدم الفرق بينهما عقلاً . ولكن يمكن أن يجاب كما أفاده السيد الصدر من ان عمليتنا هذه ليست من القرض الذي جر نفعاً وانما هي قرض جر معاوضة ، لان القرض يجب على المقترض أن يقوم بعملية بعد ذلك فلم يكن نفعاً ، وانما معاوضة فلا يكون ربا . ولكن هذا أيضاً يكون ربا اذا قلنا ان اطلاق حرمة الربا تشمل الزيادة الربوية الناتجة من المعاوضة غير الربوية اذا كان يرى العرف فيها نفعاً اكثر مما لو كانت غير مشترطة في عقد القرض ٢ .

(١) جواهر الكلام ٥/٢٣ .

(٢) وقد تقدم منا ذلك مفصلاً ويدل عليه روايات بيع العمينة ايضاً .

ثم يمكن أن يقال ان البنك يمكن أن يتصدى للقروض الانتاجية على أساس المضاربة ، أما القروض الاستهلاكية فيمكن أن تكف البنوك عن ممارستها كما يمكن أن تتصدى لهذه الوظيفة بعض المنشآت الحكومية الاسلامية التي تتولى جباية الزكاة ، فان منشآت الزكاة تستطيع أن تدمهم بالقروض بغير فائدة لاجال مقيدة ، وان كان المقترضون ممن تنطبق عليهم أسهم الزكاة فيمكن أن تعطى لهم أما الذين اضطررتهم الحاجة الوقتية فعليهم المبادرة بردها الى منشآت الزكاة عند موعد الوفاء .

٢ - البديل الاسلامي لتقديم القروض الاستهلاكية :

وهنا نبحث القروض والتسهيلات منفصلة عن الخدمات المصرفية فنقول :
ان حرمة الربا بارزة من الناحية الفقهية بالاضافة الى حرمة من الناحية الاقتصادية اذأنها تلحق ضرراً جسيماً بالاقتصاد القومي ، (فالائتمان التجاري) الذي كان في القرن التاسع عشر موضع تحبيذ علماء الاقتصاد أصبح في القرن العشرين موضع نقد ، اذأنه يززع النظام الاقتصادي ، والتعامل لم يعد يجري بالنقود الاقليلا ، واكثر المعاملات تجري بال شيكات ، والبنوك تصدر قروضاً ربوية بأضعاف مالمديها من ودائع فتخلق القوة الشرائية الوهمية ، اذ أن هذه القروض نقود مصطنعة تسمى بـ (الائتمان التجاري) .

وقد علق على الازمة الاقتصادية العالمية سنة (١٩٣٠)، الاقتصادي الامريكي (هنرى سيمونز) قال «لسنا نبالغ اذا قلنا ان أكبر عامل في الازمة الحاضرة هو النشاط المصرفي التجاري ، بما يعتمد اليه من اسراف خبيث او تفتير مذموم في تهيئة وسائل التداول النقدي، ولانشك في أن البنوك - بمعاونة الاحتكار - سوف توالينا بأزمات أشد وأقسى اذا لم تتدخل الدولة في الامر فتستعيد - في حكمة

ومسؤولية -- وظيفتها في ضبط اداة التداول^١ اذ أن البنوك تميل في أوقات الرخاء الى التوسع في الاقراض بأضعاف رصيدها وفي أوقات الركود تميل الى التضييق في الاقراض أو الكف عنه ، فالبسط والقبض من أهم العوامل التي تهز الكيان الاقتصادي .

وبما أن القروض المصرفية تقسم الى طويلة الاجل ومتوسطة الاجل وقصيرة الاجل ، وتتخذ صوراً مختلفة ، تأخذ البنوك عليها فائدة ربوية ، فالبنك الاسلامي كما قلنا سابقاً يمكنه تحويل القروض الطويلة والمتوسطة الاجل الى مضاربات يتوسط هوفيهما أو يساهم بقسم من امواله . وأما اذا لم يمكن تحويل الطلب على المال الى مضاربة -- وهذا يكون في القروض القصيرة الاجل والقليلة الكمية، أي في القروض الاستهلاكية -- فهنا طريقان :

١ -- أن يقرض البنك في حدود خاصة وفي شروط معينة منها الامانة وحسن السلوك ومقدرته المالية على الوفاء والاتزيد مدة القرض على ثلاثة أشهر أو أربعة مثلاً، وأن لا يزيد المقدار المقرض على حد أعلى يضعه البنك، وأخذ ضمانات للبنك كرهن على الدين لكي يضمن الوفاء . ولكن هنا يشترط على المدين دفع اجرة المثل لقاء كتابة الدين وباقي التكاليف .

٢ - أن تكف البنوك عن ممارسة القروض الاستهلاكية وتقتصر على القروض الانتاجية لتوسيع دائرة التنمية الاقتصادية . وتتصدى لهذه العملية منشآت حكومية تتولى جباية الزكاة ، فالمستحق للزكاة يعطى منها ما يكفيه وغير المستحق وهو المضطر لحاجة وقتية فان هذه المنشآت تمدهم بدون فائدة على أن يسرعوا في الوفاء بها مع التمكن ، على أن رصيد الزكاة في بلد اسلامي تتدفق عليه تبرعات متوالية من المنفقين في سبيل الله .

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية / د . محمد العربي ص ١٠١ .

ان الاستثمار الذي تقدم معناه هو عملية قرضية بتقريب أن الجهة التي تصدر السند بقيمة اسمية قدرها (١٠٠) دينار مثلاً وتبيعه بـ (٩٥) دينار مؤجلة الى سنة . وهذه العملية لا تختلف عن اقراض البنك لعملائه من الناحية الربوية ، فلا بد للبنك الاسلامي أن يكف عن هذه العملية . نعم السندات التي تصدرها الجهة التي يسمح للبنك الاسلامي أن يأخذ فائدة منها فلا بأس بأخذ الفائدة منها .

الفصل الخامس

« الربا في القوانين العربية »

لقد تعرضت القوانين العربية للربا فذكرت بعض المواد المتعلقة به ولا بأس بالتعرض لها :

١ - القانون المدني العراقي :

ان الربا في القانون يسمى بـ (التعويض القانوني) أو الفوائد . فالقانون نفسه يقدر مبلغاً معيناً كتعويض للدائن عند اخلال المدين بتنفيذ التزامه واصابة الدائن بضرر . وهنا صورة واحدة للتعويض القانوني ليس غير . وهي اذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود وقت نشوء الالتزام ، فان الاخلال في هذه الصورة يكون من المدين .

حواث العمل : يذهب كثير من الفقهاء الى أن نظرية التعويض القانوني تنطبق على حوادث العمل ، فالتعويض الواجب للعامل اذا أصيب بضرر في عمله

يعتبر تعويضاً قانونياً داخلاً تحت نظرية الفوائد . إلا أن بعض الفقهاء^١ يذهب الى عدم انطباق نظرية الفوائد على حوادث العمل .
والحجة التي يقدمها لذلك هو أن تعويض العامل نتيجة اصابته بضرر ناشئ عن العمل وليس مصدره اخلال المدين وهو (رب العمل) بتنفيذ التزامه ، اذ أن نظرية الفوائد تكون في صورة الاخلال من المدين ويعوض الدائن عن تأخر المدين في تنفيذ التزامه ولكن القانون ألزم رب العمل بالتعويض ليس من جهة اخلاله بتنفيذ التزامه وانما من جهة القاعدة المعروفة (الغرم بالغنم) فمادام رب العمل يغنم من عمل العامل فهو الذي يتحمل غرمه ، بالاضافة الى أن التعويض عن حوادث العمل لا يشملها النص القانوني ، فالمادة (١٧١) من القانون المدني العراقي تنص على أنه « اذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود وكان معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام وتأخير المدين في الوفاء به كان ملزماً أن يدفع للدائن على سبيل التعويض فوائد قانونية »^٢ فان حوادث العمل ليست مبلغاً من النقود معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام .

شروط استحقاق الفوائد القانونية :

هناك شروط عامة تجعل المدين مسؤولاً عن الدين هي :

- ١ -- الخطأ من المدين .
- ٢ -- الضرر الذي يصيب الدائن .
- ٣ -- علاقة سببية بين الخطأ والضرر .
- ٤ -- عدم وجود شرط على استبعاد المسؤولية التعاقدية .

(١) احكام الالتزام / د . عبدالمجيد الحكيم ص ٤٨ .

(٢) نفس المصدر السابق .

وبالرغم من عدم تحقق بعض هذه الشروط ، فإن القانون يحكم بوجودها لاستحقاق التعويض القانوني، فقد يتأثر المدين من دون وجود خطأ من قبله . وقد لا يصيب الضرر الدائن نتيجة خطأ المدين . وإذا ادعى الدائن الضرر قد أصابه فعليه أن يثبت أنه هو المدعي الأنا نجد القانون قدحور من هذه الشروط لاستحقاق التعويض القانوني . فبالنسبة للخطأ فقد اعتبر القانون مجرد التأخير من قبل المدين خطأ يوجب مسؤوليته ، واعتبر المشرع وجود الضرر واعتبره ناتجاً عن خطأ المدين واستبدل الاعذار بالمطالبة القضائية .

والشروط اللازمة لاستحقاق الفوائد القانونية هي :

١ - محل الالتزام مبلغ من النقود معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام ، فنصت المادة (١٧١) « إذا كان محل الالتزام مبلغاً من النقود . . . » وأمثلة المحل إذا كان مبلغاً من النقود التزام المقرض بسرد القرض ، أو التزام المشتري بدفع ثمن المبيع ، أو التزام المستأجر بدفع الاجرة وغيرها ، فإذا لم يكن محل الالتزام مبلغاً من النقود أول الامر وأصبح فيما بعد مبلغاً من النقود فلا يكون خاضعاً للفوائد القانونية .

ونصت المادة (١٧١) « . . . وكان معلوم المقدار وقت نشوء الالتزام » فلا بد أن يكون المبلغ محدداً عند نشوء الالتزام ، فإذا أتل مال الغير وحكم عليه بالتعويض فالمبلغ من المال الناشئ من التعويض غير خاضع للفوائد القانونية ، لأنه وقت نشوء الالتزام غير محدد .

٢ - تأخر المدين في الوفاء : ان مجرد تأخر المدين في تنفيذ الالتزام من النقود يكفي للمحكم بالسعر الذي يحدده القانون من الفوائد ونصت المادة السابقة « . . . وتأخر المدين في الوفاء به . . . » .

٣ - المطالبة القضائية : ونصت المادة السابقة « . . . وتسري هذه الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية بها . . . » وبما أن الفوائد من الربا المحرم شرعاً فلم يكتف القانون بالاعذار وانما اشترط المطالبة القضائية ، وأن يطلب الفوائد زيادة على أصل الدين ، فاذا لم يذكر الفوائد مع الدين ، وقدم طلباً اضافياً بالفوائد فعلى المحكمة أن ترد طلبه بل لا بد له في هذه الحالة أن يرفع دعوى مستقلة للمطالبة بالفوائد ، على أن الفوائد لا تسري الا من تاريخ الدعوى الثانية .

الا أن هناك استثناءً من هذه القاعدة فيجوز مخالفتها لانها ليست من النظام العام فنصت المادة السابقة « . . . ان لم يحدد الاتفاق أو العرف التجاري تأريخاً آخراً لسريانها .

وهذا كله ما لم ينص القانون على غيره » فقد يتفق الطرفان على أن الفوائد تسري من تأريخ حلول الدين أو من تأريخ ثبوته في الذمة ، وقد يقتضي العرف التجاري احتساب الفوائد بتأريخ آخر كما في الحساب الجاري فانها تسري من وقت الخصم او الاضافة ، وقد نص القانون نفسه على نصوص مبعثرة في القانون تقضي باحتساب الفوائد من اول الوقت ، منها :

١ - نصت المادة (٩٢٧) بمابيلي «ليس للوكيل أن يستعمل مال الموكل لصالح نفسه وعليه فوائد المبالغ التي استخدمها لصالحه من وقت استخدامها» .

٢ - نصت الفقرة الاولى من المادة (٥٧٢) بمابيلي : «لاحق للبائع في الفوائد القانونية عن الثمن المستحق الاداء الا اذا أعذر المشتري أو سلمه الشيء المبيع وكان هذا قابلاً أن ينتج ثمرات أو ايرادات أخرى وذلك ما لم يوجد اتفاق او عرف يقضي بغيره» .

٣ - نصت الفقرة الاولى من المادة (٦٤٢) مدني « اذا أخذ الشريك مبلغاً من مال الشركة أو احتجزه لزمته فوائد هذا المبلغ من يوم أخذه أو احتجازه

دون حاجة الى انذار وذلك من غير اخلال بما قد يستحق للشركة من تعويض تكميلي عند الاقتضاء»^١.

الفوائد المحددة في القانون :

حدد القانون سعر الفائدة ، ولكنه أجاز النزول والصعود عليها ، فالتحديد حينئذ يكون للموارد غير المحددة . وسعر الفائدة ٤ في المائة في المسائل المدنية و ٥ في المائة في المسائل التجارية و اجاز التجاوز ما لم يتجاوز ٧ في المائة .

الشروط : والمشرع حذر من الشروط التي يفرضها الدائن على المدين اذا كانت الشروط تزيد من مقدار الفائدة فيجب تخفيضها الى ٧ في المائة فنصت الفقرة الثانية من المادة (١٧٢) بمايلي «وكل عمولة أو منفعة أياً كان نوعها اشترطها الدائن اذا زادت هي والفائدة المتفق عليها على الحد الاقصى المتقدم ذكره تعتبر فائدة مستترة وتكون قابلة للتخفيض اذا ثبت أنها -- العمولة والمنفعة -- لا تقابلها خدمة حقيقية يكون الدائن قد أداها ولا منفعة مشروعة» بالاضافة الى أنه اذا تسبب بسبب الدائن خطأ اطالة أمد النزاع فان المشرع أجاز تخفيضها أو عدم القضاء بها أصلاً. وأجاز المشرع زيادة الفوائد اذا كان الضرر المصيب للدائن يجاوز الفوائد وقد تسبب فيه المدين بغشه او بخطأه الجسيم وعلى الدائن اثبات ذلك^٢.

الفوائد المركبة أو متجمد الفوائد :

وهي الفوائد التي تزيد على رأس المال ، وهي « أن تلحق الفوائد التي ستحققت ولم تدفع برأس المال لتصبح جزءاً منضمماً اليه، تنتج ، كما ينتج رأس المال الاصيلي ، فوائد قانونية أو اتفاقية»^٢ فقد منع القانون أخذ فوائد مركبة

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٥ .

أو أخذ فوائد على متجمد الفوائد في غير المسائل التجارية . كما منع القانون استيفاء فوائد تزيد على رأس المال في غير المسائل التجارية أيضاً .

خصائص التعويض القانوني :

يمكن تلخيصها في ثلاث :

- ١ - ان القانون هو الذي قدر التعويض .
 - ٢ - ان القانون افترض وقوع الضرر على الدائن ، ولا يقبل اثبات العكس .
 - ٣ - ان القانون جعل سريان الفوائد من تاريخ المطالبة القضائية .
- ١ - القانون تولى بنفسه تقدير التعويض : ان صعوبة تقدير مقدار الضرر هو الذي جعل المشرع يقدر التعويض ، اذ أن هناك عوامل تقدر الضرر ومقدار النفع ، منها كمية النقد ، والاحوال السياسية ، والاستقرار المالي للدولة وغيرها وتحديد هذه العوامل من الصعوبة بمكان بالنسبة للحاكم ، لذا تكفل القانون تقدير التعويض ووضع حداً أعلى للفائدة . ولكن الملاحظ هنا أن هذه العوامل المتقدمة ليست دائماً تولد نفعاً للدائن حتى يعوض هذا النفع ، اذ ربما يكون رجوع الاموال الى الدائن غير ممصاحب الاستغلال في توليد النفع ، فلا تعويض حينئذ للضرر اذ لا ضرر .

٢- القانون افترض الضرر : وهنا افترض القانون وجود الضرر ، فان الفقرة الاولى من المادة (١٧٣)^٢ مدني « لا يشترط لاستحقاق الفوائد التأخيرية ، قانونية كانت واتفاقية أن يثبت الدائن أن ضرراً قد لحق به من هذا التأخير » . ومن هذا النص نرى أن الدائن لا يشترط أن يثبت الضرر ، وهذا لا يعني أن لا يوجد الضرر أصلاً كما ذكرنا في تقدير التعويض .

ولكن نقول : ان هذا خروج على القاعدة العامة التي تشترط أن يثبت الدائن الضرر نتيجة تأخر المدين في تنفيذ التزامه ، وتسمح للمدين أن يثبت العكس

نتيجة تأخره أو عدم تنفيذه . فإذا لم يوجد ضرر أصلا في الواقع أوفي الثبوت لايجب التعويض القانوني ، فان القانون افترض الضرر ولم يشترط اثباته .

٣- ضرورة المطالبة القضائية : ان القاعدة العامة تقتضي استحقاق التعويض بمجرد اعدار المدين، ولكن القانون هنا اعتبر ضرورة المطالبة القضائية، وكأنه أراد أن يقلل من صور الربا المحرم شرعاً .

ومن خلال الربا في القانون نلاحظ ان القانون يساعد على اثبات التعويض القانوني (الفوائد) مرة كما في افتراض الضرر ولايشترط على الدائن اثباته ولا يجوز اثبات العكس ، مره أخرى نراه وكأنه يريد أن يقلل من الفوائد كما في تحديد مقدار الفوائد أو ضرورة المطالبة القضائية، ولايفيد الطلب الاضافي في المطالبة بالفوائد بل لابد من أن ينشئ طلباً جديداً بالفوائد ولا تسري الفوائد الا من تأريخ المطالبة بها . وهاتان صورتان متعاكستان للنظرة الى الفوائد قد جمعا في القانون العراقي . ومادام المشرع يحس بقبح الربا ويريد أن يقلل منه بجعل الشروط المقدمة لعرقلة ارتفاع سعر الربا مثلاً أو سيره في صورة أخرى ، فلماذا لا يحرمه اذن ؟ .

وجواب هذا السؤال هو : أن المشرع قد يكون مكرهاً على اباحته في القانون نتيجة سياسة الدولة المشرع لها القانون باعتبارها خاضعة لسيطرة أجنبية «رأسمالية» كما في العراق الذي استعمر من قبل بريطانيا ووضع القانون المدني العراقي في هذه الفترة .

٢ - الربا في القوانين العربية الاخرى : مصر ، لبنان ، سوريا ، ليبيا .

اولا -- مصر :

أ -- حرم القانون المصري تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد^١ فنص

(١) وقد كان القانون المدني السابق يجيز تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد بشرطين، راجع السهوي مصادر الحق في الفقه الاسلامي ٢٤٥/٣ .

في صدر المادة (٢٣٢) على أنه « لا يجوز تقاضي فوائد على متجمد الفوائد » وحرّم القانون المدني الرّبا المحرّم تحرّيم المقاصد فنهى عنه في عبارة حاسمة.

ب - وضع القانون المصري حداً أقصى لسعر الفائدة هو ٧ في المائة ولايجوز الاتفاق بين الدائن والمدين على أكثر من السعر القانوني، وإذا اتفق الطرفان على فوائد أكثر من السعر القانوني وجب ان تخفض الى ٧ في المائة ويتعين رد الزائد على السعر القانوني^١.

ج - « فإذا لم يكن هناك اتفاق على فوائد اعتبر القرض بغير أجر » المادة (٢٤٢) مدني ، والفائدة في المسائل المدنية ٤ في المائة وفي المسائل التجارية ٥ في المائة^٢.

د - لانسري فوائد التأخير عن الوفاء الا اذا طالب بها الدائن مطالبة قضائية، ويلزم أن تكون المطالبة برأس المال مع الفوائد لا المطالبة برأس المال وحده .

هـ - لايجوز أن تكون مجموع الفوائد التي يتقاضاها الدائن أكثر من رأس المال (م ٢٣٢ مدني) وهو الرّبا المضاعف أي أضعافاً مضاعفة .

ثانياً - لبنان ، سوريا ، ليبيا :

أ - حرمت التقنيات العربية ، السوري في صدر المادة (٢٣٣) والليبي في صدر المادة (٢٣٥) تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد، ولكن تقنين الموجبات والعقود اللبناني يجيز تقاضي الفوائد على متجمد الفوائد بشروط^٣.

ب - التقنين السوري وضع حداً أعلى للفائدة هو ٩ في المائة والليبي ١٠

(١) والقانون السابق سعر الفائدة ٨ في المائة .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٤٥ وما بعدها للتوسع .

(٣) راجع السنهاوي مصادر الحق ٢٤٧/٣ .

في المائة أمانتين الموجبات والعقود اللبناني لم يضع حداً أقصى للسعر الاتفاقي ولكن اشترط أن يعين كتابة سعر الفائدة المتفق عليها، وإذا لم يعين سعر الفائدة فتجب فائدة السعر القانوني ٩ في المائة .

ج - اتفق القانون السوري واللبيبي أنه إذا لم يكن هناك اتفاق على تقاضي فوائد فلا تقاضي ، وكذلك اتفقا على السعر القانوني للفوائد التأخيرية وهو ٤ في المائة في المسائل المدنية و٥ في المائة في المسائل التجارية، أما القانون اللبناني ٩ في المائة .

د -- لا تسري فوائد التأخير الا من وقت المطالبة القضائية بها في القانون السوري واللبيبي ، أما اللبناني فتسري من وقت الانذار ولا ضرورة للمطالبة القضائية .

هـ -- اتفق القانون السوري واللبيبي وقانون المرابحة العثماني في لبنان على عدم جواز تقاضي فوائد اكثر من رأس المال .

والاختلاف في هذه القوانين مع أن الواضع لها هو السنهوري يؤيد ماقلناه من أن سياسة الدولة إذا تسلط عليها أصحاب البنوك ينتج سيطرتهم على تشريعات الدولة -- وبما أن سياسة الدولة كانت سياسة تابعة للمصالح الاستعمارية، وأصحاب البنوك هم المسيطرون على سياسة الدولة المستعمرة - لذا نرى التشريعات كلها بصالح النظام الرأسمالي مع أن المشرع يحس بقبح هذا الامر .

والى هنا انتهى الكلام عن الفصل السادس وهو الربا في القوانين العربية ، وبه ينتهي الكلام عن القسم الثاني من كتاب الربا .

* * *

الخاتمة : وبعد هذا المطاف على مسرح الربا من الناحية الفقهية والاقتصادية

انتهينا الى أن الربا هو تجارة الموت كما يسميه الكتاب الغربيون واستغلال حاجة

الضعيف. ولم يكن تحريم الاديان للربا وخاصة الدين الاسلامي لمجرد العطف على الضعيف، وانما جاء التحريم «لايجاد نظام اقتصادي لايعمل فيه رأس المال من غير تعرض للخسارة» وانهيتمنا أيضاً الى ضرورة مجيء اليوم الذي يقر به أن ما جاء به الاسلام هو النظام الذي لاتتم سعادة البشر في دنياهم فضلاً عن آخرتهم الا به ، وهذا اليوم هو الذي يتقدم به العلم البشري بصورة عامة مع عدالة الانسان في السلوك الاجتماعي برفع الظلم، يوم يدرك الانسان بعلمه فشل الانظمة الحالية ويهدم دعائمها .

وأحكام الاسلام هي الكفيلة لتحقيق قصب السبق لمن طبقها في أي وقت وأي مكان ، ونحن بحاجة الان بعد أن كان الاقتصاد ممزقاً للعالم الى هدي اسلامي ينتعش به العالم ، والهدي الاسلامي هو الذي يقف لاسترداد قوى التنمية والموارد البشرية والطبيعية ويقف لتعمير العالم بعد خرابه بالنظام الاقتصادي الحالي ، وعن قريب يأتي الفجر الذي تكفر فيه اوربا بنظمها الاقتصادية المعيبة، وهذا يكون بتقدم العلم ، فانه ليس آخر تطور العلم هو ما نحن فيه اليوم .

مراجع البحث

القرآن الكريم

نهج البلاغة

احكام القرآن

شرح ابن أبي الحديد

الجصاص طبعة الاوقاف الاسلامية

في دار الخلافة العلمية

للمظفر

اصول الفقه

للسيد محمد تقي الحكيم

الاصول العامة للفقه المقارن

الابن القيم الطبعة الثانية بمصر

أعلام الموقعين

للشيخ الطوسي

الاستبصار

د . أنور اقبال قرشي

الاسلام والربا

مكسيم رودنسون ترجمة نزيه الحكيم

الاسلام والماركسية

لابن رشد القرطبي طبعة مصر

بداية المجتهد

البنيك اللاربوي في الاسلام	للمشهد السيد الصدر
البيع	للامام الخميني
تيسير الوصول	نواب محمد بسم الله خان بهادر
التهديب	للسيخ الطوسي
تحرير الوسيلة	للامام الخميني
التبيان في تفسير القرآن	للسيخ الطوسي
تعليقة السيد اليزدي على المكاسب	للسيد اليزدي
جامع البيان (تفسير الطبري)	للمطبري
جامع الاصول	لابن الاثير الجزري
جواهر الكلام	للمشيخ محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر)
حجة الله البالغة	للساه ولي الله الدهلوي
الحقائق الناضرة	للمحدث البحراني
الخلاف	للسيخ الطوسي
الدر المنثور	جلال الدين السيوطي
الدخل القومي والاستثمار	د. خزعل البيرماني
الربا والمعاملات في الاسلام	للسيد رشيد رضا
الربا	للمودودي
الربا والفائدة	علاء الدين خروفي
الربا ودوره في استغلال	
موارد الشعوب	الدكتور عيسى عبده
سبل السلام	للمصنعاني
	الطبعة الرابعة

طبعة بيروت	للفيض الكاشاني	تفسير الصافي
	للسيد اليزدي	العروة الوثقى
	للنراقي	عوائد الايام
	للسيد قطب	العدالة الاجتماعية في الاسلام
	لابن الهمام الحنفي	فتح القدير
طبعة حجرية	للشيخ الانصاري	فرائد الاصول
	للقرطبي	تفسير القرطبي
	للسيد الشهيد الصدر	اقتصادنا
	د. رفعة المحجوب	الاقتصاد السياسي
	للمقداد السيوري	كنز العرفان في فقه القرآن
	للشيخ الاخذ	كفاية الاصول
	للكليني	الكافي
	مصدر الحق في الفقه الاسلامي	للسنهوري
	مجلة من هدي النجف (العدد ٦)	
		مفاتيح الغيب المشتهر
طبعة مصر	لفخر الدين الرازي	بالتفسير الكبير
	لشيخنا الانصاري	المكاسب
طبعة بيروت	لابن حزم	المحلى
	للامام الخوئي	المسائل المنتخبة
	للعاملي	مفتاح الكرامة
	للسيد الحكيم	منهاج الصالحين

منهاج الصالحين
منهاج الصالحين
المنجد
تعليقة السيد الشهيد
الامام الخوئي

مجمع البيان
منية الطالب
طبعة صيدا (سوريا)
للطبرسي
للخوانساري

الميزان في تفسير القرآن
منية الطالب على المكاسب
للمنائبيني
مصادر الالتزام
د . عبدالمجيد الحكيم

مستدرك الوسائل
للمحدث النوري

مجمع البحرين
معجم رجال الحديث
للطريحي
للإمام الخوئي

محاضرات في تاريخ الاقتصاد

والفكر الاقتصادي
د . ابراهيم كبه

المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الاسلامية

محاضرات في التخطيط الاقتصادي د . عزيز القطيفي

مصباح الفقاهة/ تقرير آية الله الخوئي للتوحيدي

مجلة الايمان

مجلة النجف

نظرية الربا المحرم في

الشريعة الاسلامية
ابراهيم زكي الدين بدوي

نيل الاوطار
للمشوكاني

نهاية المحتاج الى شرح

المنهاج للملي

نخبة المقال في تمييز

الاسناد والرجال عباس الحاجياني الدشتي

النظرية العامة في

الاقتصاد كينز/ترجمة نهاد رضا

النقود والبنوك في البلاد

العربية فؤاد مرسي

الروضة البهية في شرح

اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني

وسائل الشيعة للحر العاملي

الوافي للفيض الكاشاني طبعة حجرية طهران

وضع الربا في بناء

الاقتصاد القومي عيسى عبده ابراهيم

الفهرست

٧	هذا الكتاب
٩	القسم الاول « الربا فقهياً »
١١	الباب الاول : « الربا عند أبناء العامة »
١١	الفصل الاول « الربا في القرآن »
١٤	١ - الربا الجاهلي
٢٣	٢ - الربا الذي نهى عنه بنو اسرائيل
٢٤	خاتمة في ربا العطية
٢٧	مناقشة التفريق بين ربا القرآن والسنة
٣٩	الفصل الثاني : « الربا في السنة »
٤١	المطائفة الاولى : أحاديث الاصناف الستة
٤٤	المطائفة الثانية : أحاديث لاربا الا في النسبة
٥٤	الفصل الثالث : « ربا البيع والقرض »

٥٤	القسم الاول : ربا البيع
٥٦	ماهي العلة التي يتعدى بها الى غير الاصناف الستة
٥٩	حجج كل من الفريقين (الحنفية والشافعية)
٦٣	السنهوري يرجح حجة الشافعية
٦٦	تحديد ربا البيع (الفضل ، النسيئة)
٦٩	موارد الاختلاف بين المذاهب
٧٠	تنبيه
٧٢	القسم الثاني : ربا القرض
٧٨	الفصل الرابع
٧٨	البحث الاول : التخلص من الربا موضوعاً
٧٨	١ - بيع العينة
٨٢	٢ - بيع الوفاء
٨٣	٣ - حط وتعجل
٨٤	٤ - البيع مع السلف او الصفقتان مع صفقة
٨٧	تنبيهان
٩٠	البحث الثاني : الخروج من الربا حكماً
٩٠	١ - بيع العرايا
٩٣	٢ - بيع المصوغ
٩٧	٣ - بيع مادخلته الصنعة بوجه عام
٩٨	٤ - بيع الدرهم والدنانير المسكوكة
٩٨	الخاتمة
١٠١	الباب الثاني « الربا عند الامامية »

- تمهيد ١٠٢
- هل المعاملة الربوية فاسدة مطلقاً أو يفسد منها خصوص الزيادة؟ ١٠٨
- وجه لعدم فساد المعاملة الربوية المعاوضة ١١٢
- الفصل الاول : ربا المعاوضة ١١٦
- ١ - ضابط المثلية في البدلين ١٣٠
- تحقيق الاصل في المقام ١٣٦
- اذا اختلف الشيثان فبيعوا كيف شئتم ١٣٩
- التمثالان وأصنافهما ١٤٤
- بيع اللحم بالحيوان ١٤٥
- ٢ - ضابط الكيل والوزن ١٤٦
- بيع المكيل بالوزن وبالعكس ١٥٢
- تحقيق الاصل في المقام ١٥٥
- في تفاضل المتماثلين اذا لم يكونا مكيلين او موزونين ١٥٦
- الزيادة بعد العقد ١٦٢
- بيع الصرف ١٦٤
- لماذا اشترط التقابض في الصرف وقبض الثمن في السلم ١٦٨
- بيع الذهب والفضة ١٧٠
- ١ - اذا كان في الفضة والذهب غش غير متسامح فيه ، ومجهول القدر ١٧٠
- ٢ - هل يجوز مبادلة الفضة المغشوشة المجهولة القدر بالفضة الخالصة ؟ ١٧١

- ٣ -- بيع الفضة المغشوشة بالفضة المغشوشة حتى اذا لم يعلم قدر الغش ١٧٢
- ٤ -- لا يباع تراب معدن الفضة بالفضة فقط ولا بترابها أيضاً ١٧٣
- ٥ -- اذا مزج تراب الفضة والفضة جاز بيعهما بالذهب والفضة معاً ١٧٤
- ٦ -- في صياغة خاتم مع ابدال درهم بدرهم ١٧٥
- ٧ -- الاواني المصوغة من الذهب والفضة ١٧٦
- ٨ -- السلع المحلاة بالذهب والفضة ١٧٧
- ٩ -- المعاوضة بجنسين ربويين مع أحدهما وزيادة ١٨٠
- ١٠ -- بيع تراب الذهب والفضة والتصدق به ١٨٢
- النقود القائمة مقام الذهب والفضة ١٨٤
- الفصل الثاني : « ربا القرض » ١٨٧
- الاشكال على الادلة المتقدمة ١٩٥
- فساد العقد ١٩٦
- القرض مع الشرط الجائز ١٩٨
- مطلق المنفعة سواء كانت حقيقية او حكمية هي ربا ٢٠٠
- اشتراط النفع في القرض للمقترض ٢٠١
- أساليب أخذ الزيادة في القرض ٢٠٢
- اعطاء المال واشتراط قبضه بأرض اخرى ٢١١
- الفصل الثالث :
- الخروج عن الربا حكماً : أ - « لاربابين الوالد وولده » ٢١٦
- ب - ليس بين الرجل وأهله ربا ٢١٩

٢١٩	ج - ليس بين المسلم والكافر الحربي ربا
٢٢٤	د - لاربا في القسمة
٢٢٥	هـ - الربا المحلل
٢٢٦	و - بيع العرايا
٢٣٤	الخروج عن الربا موضوعاً
٢٣٥	القسم الاول : وجوه للتخلص من الربا المعاملي
٢٣٥	الوجه الاول - ضم الضميعة من غير الجنس
٢٤١	الوجه الثاني
٢٤٢	الوجه الثالث والرابع والخامس
٢٤٣	القسم الثاني : الوجوه المخلصة من الربا القرضي
٢٤٣	الوجه الاول : عملية تحتوي على ثلاثة عقود
٢٤٥	الوجه الثاني : عقد المخاطرة (بيع العينة)
٢٥١	الوجه الثالث : الفائدة في مقابل عملية الاقراض جعالة
٢٥٢	الوجه الرابع : أمر البنك أن يسدد الدين
٢٥٤	الوجه الخامس : تحويل القرض الى بيع
٢٥٧	الوجه السادس : بيع الدينانير بعملة اخرى
٢٥٨	الوجه السابع : ماتدل عليه موثقه محمد بن اسحاق بن عمار
٢٥٨	الوجه الثامن : اشتراط الزيادة للبنك الذي هو أجنبي
٢٦١	تعقيب
٢٦٤	أهم الاشكالات على الوجوه المتقدمة
٢٦٨	نحن نقول في مناقشة ما ذكر
٢٧٣	الفصل الرابع : مسائل مرتبطة بالبحث

- المسألة الاولى : في رد الزيادة في الربا ٢٧٣
- المسألة الثانية : انقلاب المعاملة ربوية ٢٨٤
- المسألة الثالثة : المعاوضة بنقد على شيئين
- يكون أحدهما نقداً وزيادة في جانب الشئين ٢٨٨
- المسألة الرابعة : لورجع البائع على المفلس بعين ماله ٢٩٠
- المسألة الخامسة : العوضان متمثلان وأحدهما معيب تصرف فيه ٢٩١
- المسألة السادسة : اذا اشترى شيئاً معيباً ثم حصل فيه عيب جديد ٢٩١
- المسألة السابعة : اذا اختلط المال المباع بجنسه الردي ثم علم البائع أنه مغبون ففسخ ٢٩٤
- المسألة الثامنة : اذا خلط الغابن المال المغبون مع الاجود ثم علم المغبون ففسخ ٢٩٧
- المسألة التاسعة : اذا قلد من يقول بعدم الربا ثم قلد آخر يقول بالعكس ٢٩٨
- المسألة العاشرة : المعاملة الصلحية بالمتجانسين مع الزيادة وأنا أجهل حكمها ٢٩٩
- المسألة الحادية عشر : العلم الاجمالي بوقوع معاملة ربوية في احد يومين ٢٩٩
- المسألة الثانية عشر : بيع العين ثم شراؤها بالاقبل أو الاكثر أو المساوي ٣٠٥
- المسألة الثالثة عشر : الاعتمادات السندية ٣١٠
- المسألة الرابعة عشر : الكمبيالات ٣١١
- المسألة الخامسة عشر خطاب الضمان ٣١٣

٣١٤	المسألة السادسة عشر : تحصيل الكمبيالات والشيكات
٣١٤	المسألة السابعة عشر : خطاب الاعتماد
٣١٥	المسألة الثامنة عشر : السحب على المكشوف
٣١٦	المسألة التاسعة عشر : أخذ الربا من الكافر الحربي
٣١٦	المسألة العشرون : الحوالة المصرفية
٣١٩	القسم الثاني : « الربا اقتصادياً »
٣٢١	مقدمة تمهيدية : كيف تطور الربا
٣٢١	١ - الربا في عصوره القديمة
٣٢٣	٢ - الربا والاديان السماوية
٣٣١	٣ - الربا عند العرب قبل الاسلام
٣٣٢	٤ - الاسلام والربا
٣٣٦	٥ - الربا في العصر التجاري
٣٣٧	٦ - الربا والنظرية الاتباعية
٣٣٧	٧ - الربا في النمسا
٣٣٨	٨ - الربا عند كينز
٣٤٠	٩ - رأي ماركس في الفائدة
٣٤٥	كيف نشأت المصارف الربوية
٣٥٥	الفصل الاول : كيف يكيف الربا
٣٥٥	١ - النظرية الاولى : النظرية البرجوازية
٣٥٦	هل ان الربا معقول من الناحية المنطقية ؟
٣٥٩	هل ان الربا لامندوحة عنه للانسانية ؟

٣٦١	هل ان الربا لايقبل اعتراض من الناحية الاقتصادية ؟
٣٦١	٢ - النظرية الثانية
٣٦٢	٣ - النظرية الثالثة
٣٦٣	٤ - النظرية الرابعة
٣٦٥	٥ - النظرية الخامسة
٣٦٨	٦ - النظرية السادسة
٣٧٠	٧ - النظرية السابعة
٣٧١	٨ - النظرية الثامنة
٣٧٣	٩ - النظرية التاسعة
٣٧٤	١٠ - النظرية العاشرة
٣٧٦	١١ - النظرية الحادية عشر
٣٧٧	الفصل الثاني : مضار الربا
٣٧٧	١ - مضار الربا من الناحية الاقتصادية
٣٨١	٢ - مضار الربا من الناحية الاجتماعية
٣٨٣	٣ - مضار الربا من ناحية تنمية الاقتصاد
٣٨٨	٤ - مضار الربا من ناحية المراهبي
٣٨٩	٥ - مضار الربا من ناحية المنتج
٣٩٠	الفصل الثالث : الربا بين مؤيديه ومعارضيه
٣٩١	١ - الاتجاه المحافظ على أحكام الربا
٣٩٣	٢ - الاتجاه المتحرر من أحكام الربا
٤٠٢	حول كتاب الاسلام والرأسمالية

٤٠٥	الفصل الرابع : الادخار وارتباطه بالربا
٤٠٥	١ - رأي المدرسة الكلاسيكية في الادخار
٤٠٩	٢ - رأي المدرسة الكينزية في الادخار
٤١٣	٣ - الادخار في رأي الاسلام
٤١٧	رأي المدرسة الكلاسيكية في مشروعية الفائدة
٤١٨	رأي كينز وأنصاره في مشروعية الفائدة
٤٢٠	هل ينمى الانتاج بادخار المال وأخذ الفائدة
٤٢٤	ماذا بعد تحريم الفائدة
٤٢٦	كيف ينمى الانتاج في ظل النظام الاسلامي
٤٢٨	من أين نشأت المشكلة الاقتصادية
٤٣٠	حرمة الربا اقتصادياً
	الفصل الخامس : الاعمال المصرفية والبنكية وبديلها الاسلامي
٤٣١	الافضل
٤٣٣	بيت المال المركزي
٤٣٥	نظرية المضاربة (القراض)
٤٤٠	وظائف البنك
٤٥١	البنك الاسلامي
٤٥٢	البديل للعمليات الربوية
٤٥٢	تكييف العلاقة بين المودعين والبنك والمستثمرين
٤٥٧	٢ - البديل الاسلامي لتقديم القروض الاستهلاكية
٤٥٩	الفصل السادس : الربا في القوانين العربية

٤٥٩

١ - القانون المدني العراقي

٤٦٥

٢ - الربا في القوانين العربية الاخرى

٤٦٧

الخاتمة

٤٦٩

مراجع البحث

أخطاء مطبعية

من الريح	الريح	٢	٢٤٤	بأن فكرة	بأن	١٥	٢٦
وان	ران	٣	٢٤٥	لسمات	سمات	١٧	٢٦
ولم يشترطاً	ولم يشترط	١٩	٢٤٩	العظيم	العظم	١	٢٨
ونقصاناً	ونقصان	٥	٢٥٠	النسيئة	النسيئة	١٧	٣٦
نقبل	تقبل	٢	٢٧٥	مفصلاً	مفصلاً	٩	٤٣
فيما	فيهما	٧	٢٨٤	رواية	روامية	١٦	٤٣
بدل	يدل	٨	٢٩٦	الاجماع	الاجماج	٢١	٥٣
لكن الفرق	لكن الفرق	٥	٣٠١	جزءاً	جزء	٥	٥٧
الحل	لحل	١٥	٣٠١	والفضة	والنضة	٦	٥٨
الوصفي	الوصفي	١٨	٣٠٢	النفع	لنفع	١٤	٧٣
حالية	حالية	٤	٣٠٦	من الامران	من الاصح أن	١٤	٧٦
الغريبة	الغريبة	٢٠	٣١٩	المتماثلين	المتماثلين	١٨	١٢٢
ترجعون	يرجعون	٢١	٣٣٣	للتغلب	للتغلب	١٣	١٣٨
يثبت	يثبت	٤	٣٦١	متساويين	متساويين	٢	١٦١
للمزاحمة	لمزاحمة	٥	٣٩٠	مادام	سادام	١٠	١٦٨
المقوضون	المقوضون	٩	٣٩٥	نقدأ	نقهأ	١١	١٧٠
عرض	عرض	٤	٤٠٧	فمن	وفمن	١٦	١٨٢
الاموال	اموال	١٥	٤١٠	بطعام	بطلتم	١٩	١٨٢
وترقيتها	وترقيتها	١١	٤١٥	فيهما	فيهما	٨	١٨٧
وأصبح	وأصبح	١٣	٤٦١	لما	كما	١٤	١٩٢
فيجوز	فيجزز	٧	٤٦٢	والوجوه	والوجوده	١١	٢٣٥
استحققت	ستحققت	١٨	٤٦٣	للطرف	للطرف	٣	٢٣٦